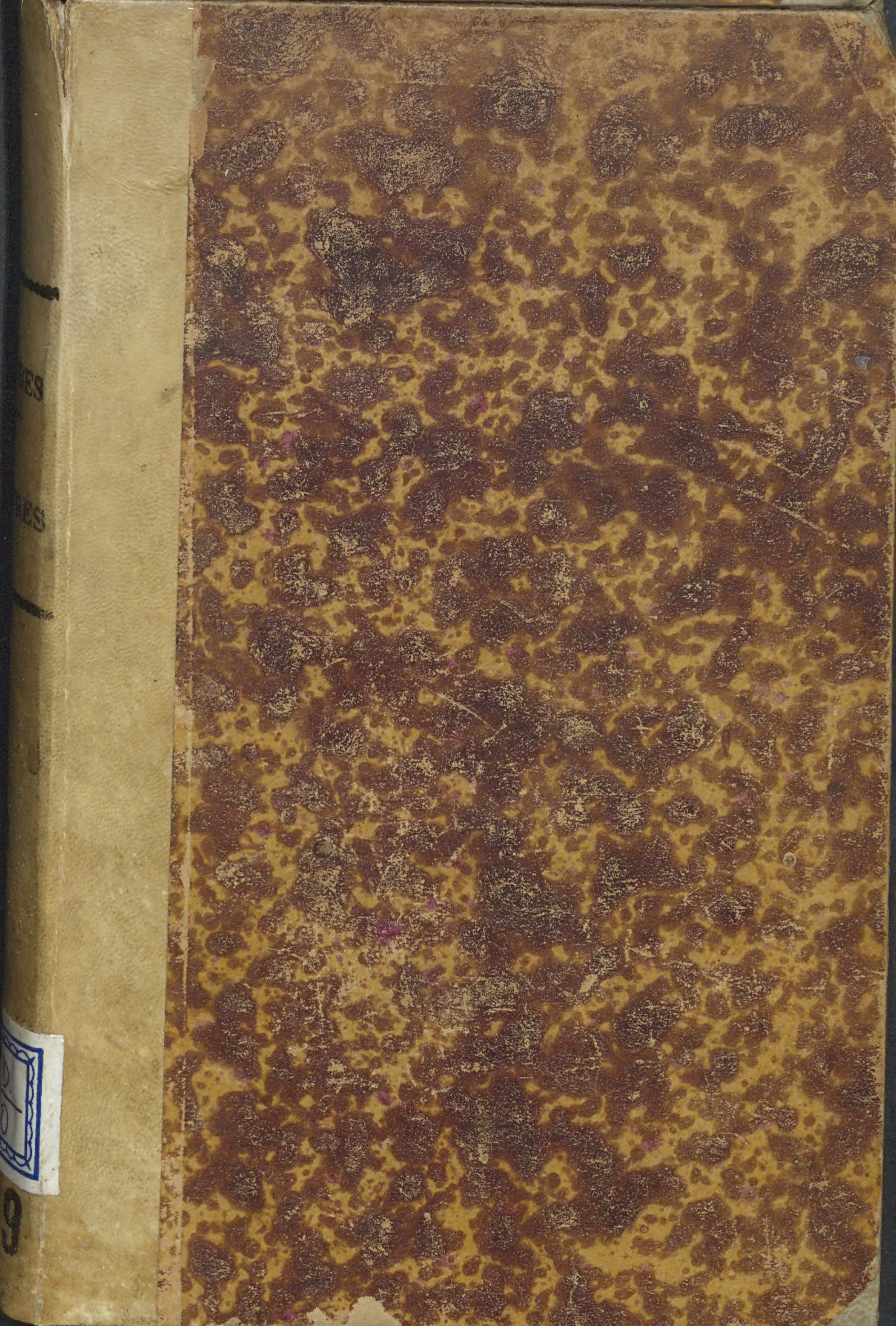
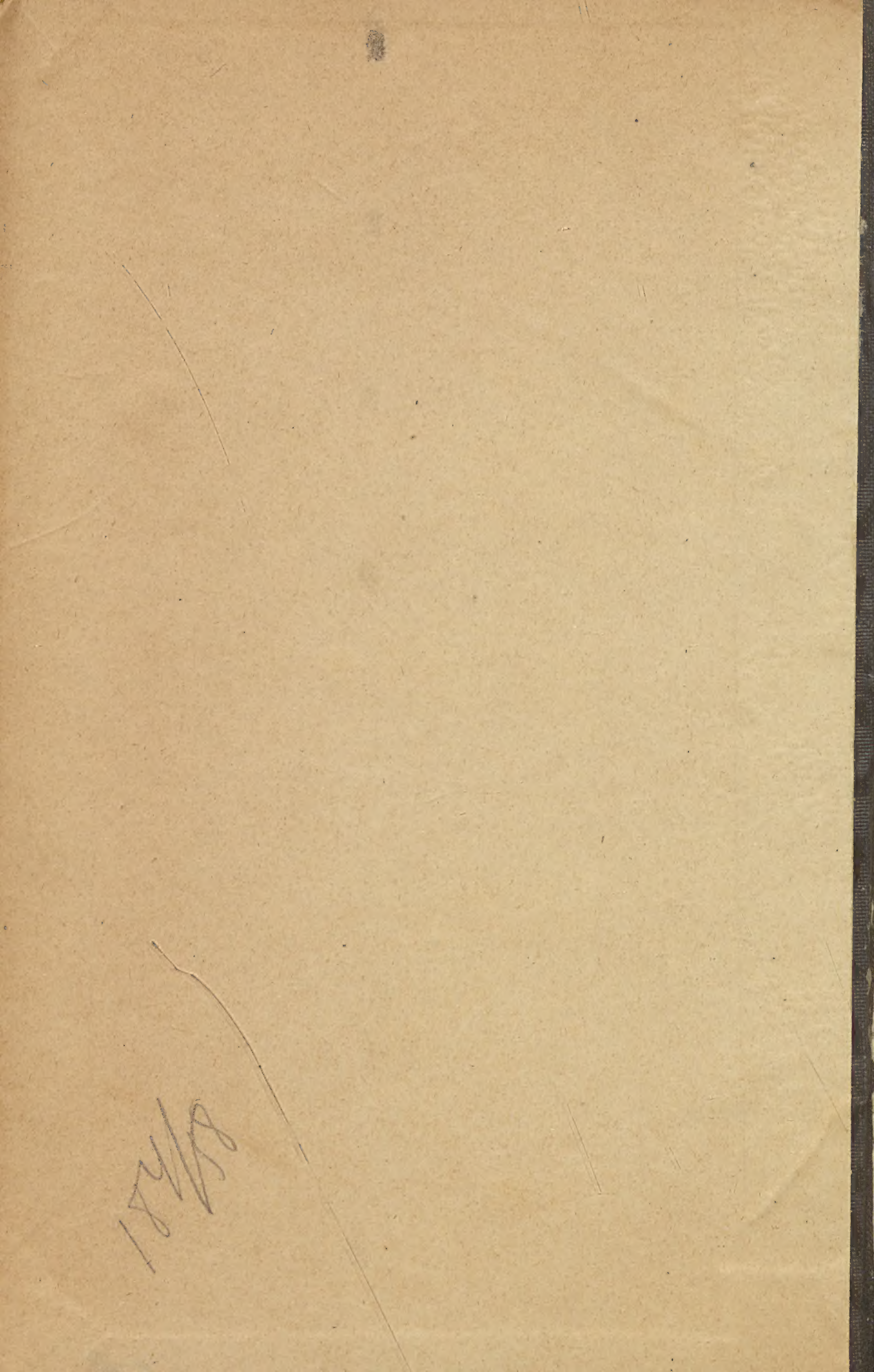





9/6/22

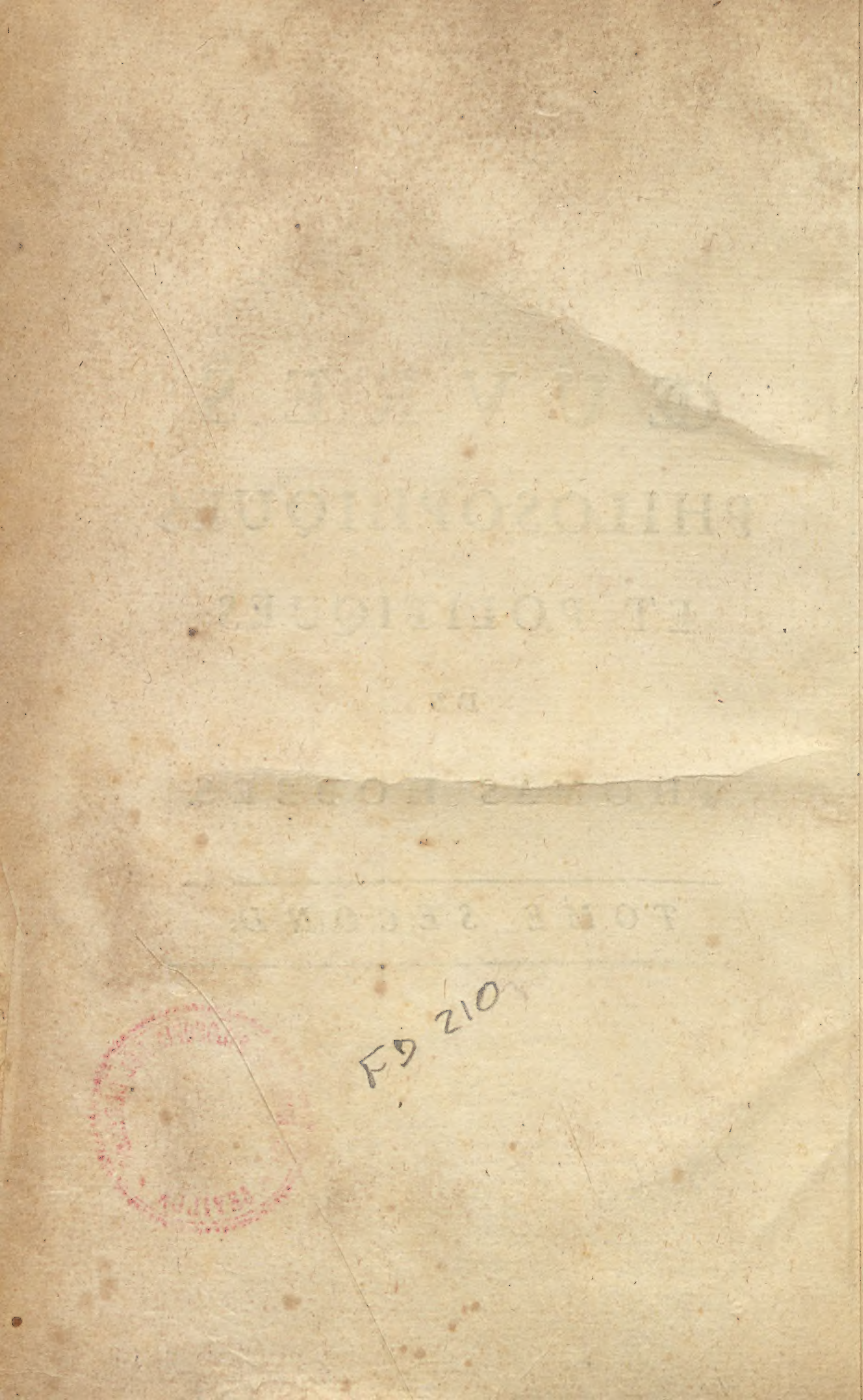
ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES

DE

THOMAS HOBBES.

TOME SECOND.





ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES,

PAR THOMAS HOBBES.

TOME SECOND,

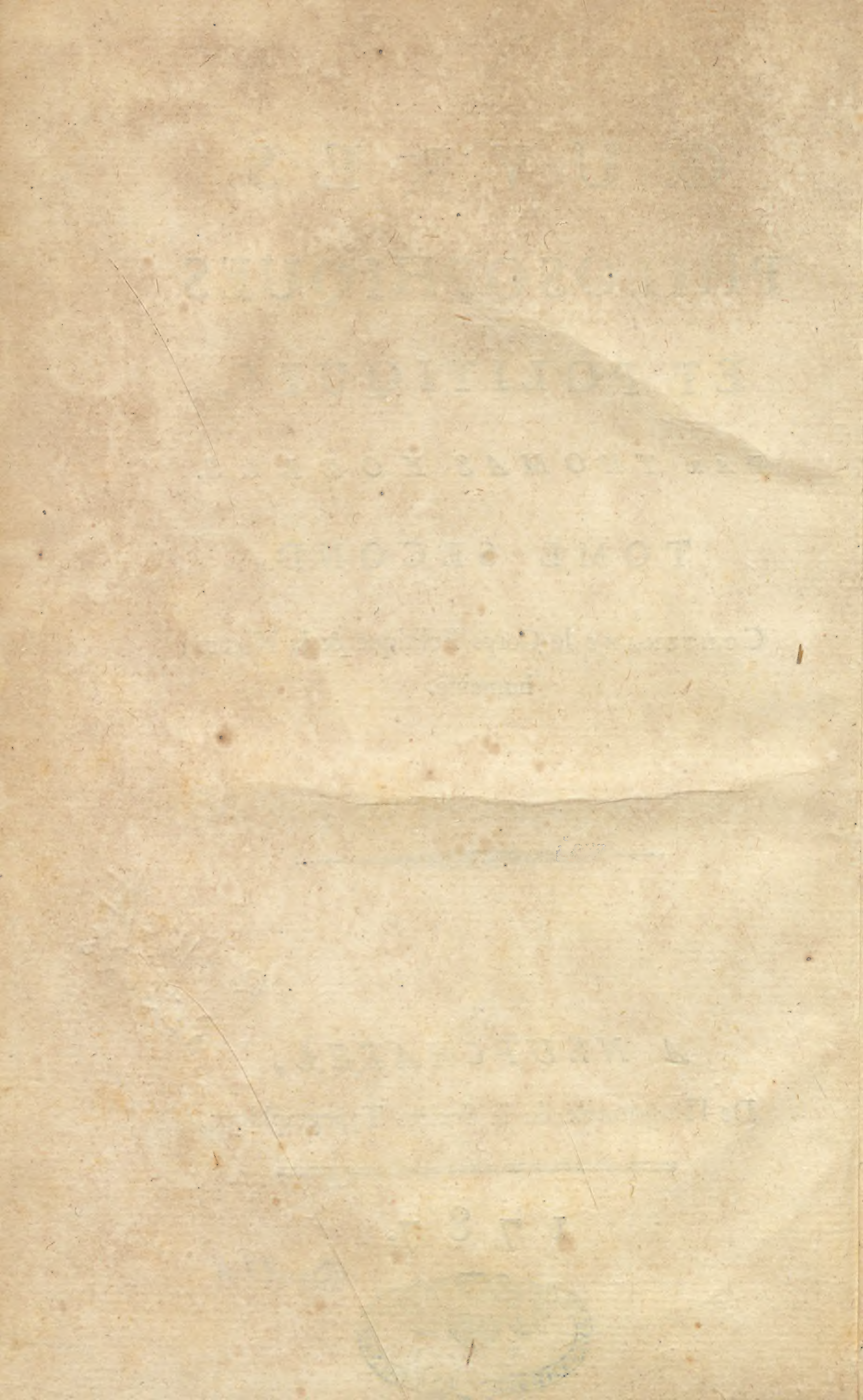
CONTENANT le Corps Politique & la Nature humaine.

A NEUFCHATEL,

De l'Imprimerie de la Société Typographique.

1787.







LE LIBRAIRE AU LECTEUR.

Lecteur, si vous considérez ce Livre par le Volume, vous trouverez sans doute que c'est fort peu de chose, j'en demeure moi-même d'accord avec vous : mais si vous prenez la peine d'en bien peser le mérite, je suis assuré que vous l'estimerez au-delà des Œuvres d'Homere, que le grand Alexandre jugea dignes d'être logées dans le riche Parfumoir du Roi des Perses. Si vous êtes assez civil, & assez obligeant pour vous en remettre à mon jugement, je vous dirai en peu de mots l'estime que vous en devez faire. Il faut que vous en fassiez état, quand vous n'y seriez porté

par d'autre motif que par celui de la civilité, puisque c'est l'ouvrage d'un Etranger, qui passe aujourd'hui pour le plus grand homme que connoisse tout le Septentrion. Vous êtes obligé de le lire, non seulement pour votre honneur, mais pour votre propre intérêt, puisqu'il montre le devoir aux Souverains de même qu'aux Sujets, & qu'il apprend à tous les hommes en général de quelle maniere ils doivent se gouverner, pour jouir d'un repos assuré, & dans les siécles du Monde, & dans les siécles de l'Eternité. S'il ne paroît pas avec cette pompe de langage que vous pourriez rencontrer ou dans une Histoire ou dans un Roman, ou dans une Comédie, ne croyez pas pour cela qu'il en soit moins bon : encore que le Traducteur ne soit pas né sous notre climat, sa traduction ne laisse pas pourtant d'être légitime. Sachez qu'elle est du style qu'elle doit être, c'est-à-dire, pure & simple ; & qu'en des matieres comme celles dont traite ce Livre, la naïveté y est plus requise que l'éloquence. Tous les ouvrages qui jusqu'à présent sont sortis de la

plume de cet excellent Auteur, ſont des chefs-d'œuvre je l'avoue : mais je veux vous avertir en particulier, qu'il n'a jamais réuſſi avec plus de bonheur & plus d'adreſſe, qu'il a fait dans le Traité que je vous préſente maintenant de ſa part. Il s'eſt vraiment ſurpaſſé lui-même, il n'a jamais rien fait de ſi accompli. La Politique n'a jamais rien vu ni de ſi beau ni de ſi juſte. La Philoſophie n'a jamais donné de plus ſaints enſeignemens, & je vous puis dire ſans flatter cet illuſtre, que ſi vous négligez ce Livre, vous vous négligez vous-même, & vous déclarez en même tems votre propre ennemi. En le mépriſant, vous mépriſez les moyens de vous rendre honnête homme, & votre diſcourtoiſie ne vous rendra pas moins blâmable dans l'opinion des hommes bien ſenſés, qu'un aveugle égaré dans les précipices, lequel refuſeroit de donner la main au clairvoyant qui s'offre de le tirer du danger, & de le mettre dans le chemin, qui, le peut conduire au lieu de ſon repos. Montrez-vous donc curieux d'acquérir une choſe qui vous eſt ſi utile,

& dont vous pouvez tirer des ſecours ſi néceſſaires pour votre conduite. Liſez ce Livre avec attention, profitez de ſes conſeils, éclairez-vous l'eſprit avec la lumiere de ſa doctrine, & croyez en même tems qu'en vous l'offrant je conſidere plus les avantages que vous en pouvez tirer, que mon propre intérêt.



DU

DU CORPS POLITIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

I. Les hommes ſont égaux par nature. II. Par l'ambition & par la vaine gloire ils ſont pouſſés à ne vouloir aucune égalité entre eux. III. Ils ſont enclins à ſe provoquer les uns les autres par des comparaiſons. IV. A s'attaquer les uns les autres. V. Définition de droit. VI. Celui qui a droit à la fin, a droit aux moyens. VII. Chacun dans l'état de nature eſt juge de ſoi-même. VIII. La force de chacun eſt pour ſoi & non pour les autres. IX. Chacun par nature a droit ſur toutes choſes. X. Définition de la guerre & de la paix. XI. Les hommes dans l'état de nature ſont dans un état de guerre. XII. Dans l'inégalité manifeſte, la force eſt le droit. XIII. La Raiſon conſeille la paix.

I. DANS un Traité de la nature humaine, imprimé depuis quelque temps, j'ai parlé amplement de la nature de l'homme, laquelle eſt contenue dans les puiſſances naturelles de ſon corps & de ſon eſprit, qui peuvent être toutes compriſes en ces quatre, la force du corps, l'expérience, la raiſon, & la paſſion.

II. Dans celui-ci il ne ſera pas hors de propos de conſidérer en quel être de ſûreté la nature nous a mis, & quels moyens elle nous a laiſſés de nous défendre contre l'attaque & la

violence. Et premierement si nous considérons combien il y a peu de différence entre la force & la sagesse des hommes faits, & avec quelle facilité le moindre, soit qu'il le soit en esprit ou en force, ou en toutes ces deux choses, peut entiérement abattre & détruire les puissans, puisqu'il ne faut pas beaucoup de force pour ôter la vie à un homme : delà nous pouvons conclure que les hommes considérés dans l'état de nature, doivent s'estimer égaux, & quiconque ne demande point davantage que cette égalité, doit passer pour homme moderé.

III. D'un autre côté si nous considérons la grande différence qu'il y a entre les hommes, & la diversité de leurs passions, les uns étant ambitieux & voulant toujours avoir le dessus & être les maitres des autres, non seulement lorsqu'ils sont les plus forts, mais même lorsqu'ils sont les plus foibles, il faut nécessairement avouer que ceux qui sont modérés, & qui ne désirent que l'égalité de nature, seront toujours exposés à l'attaque & à la violence des autres, qui feront tous leurs efforts pour les soumettre à leur puissance & à leur tyrannie, d'où naîtra une crainte réciproque & une défiance universelle parmi les hommes.

IV. D'ailleurs puisque nous voyons que les hommes sont portés par leurs passions naturelles à se choquer les uns les autres, chacun ayant bonne opinion de soi, & ne voulant pas voir ce qu'un autre a de bon ; il s'ensuit de toute nécessité qu'ils doivent s'attaquer les

uns les autres par des paroles injurieuſes, ou par quelqu'autre ſigne de mépris & de haine, laquelle eſt inſéparable de toute comparaiſon, juſqu'à ce qu'à la fin ils en viennent aux mains, pour terminer leur différent, & ſavoir qui ſera le maître par les forces du corps.

V. Davantage, conſidérant que les appétits & les déſirs de pluſieurs hommes les portent tous à vouloir & à ſouhaiter une même fin, laquelle quelquefois ne peut être ni poſſédée en commun ni diviſée, il s'enſuit que le plus fort en jouira tout ſeul, & qu'il faudra décider par le combat, qui ſera le plus fort. Ainſi la plus grande partie des hommes ſans aucune aſſurance d'avoir le deſſus, néanmoins ſoit par vanité, ſoit par des comparaiſons, ſoit par paſſion, attaque ceux qui ſans cela ſeroient contens d'être dans l'égalité de nature.

VI. Puiſque par une néceſſité naturelle tous les hommes ſont portés à déſirer l'acquiſition du bien, & la fuite du mal, mais ſur tout, la fuite de cette terrible ennemie de la nature la mort, de laquelle nous n'attendons rien moins que la perte de toutes nos puiſſances, & la plus grande des peines corporelles, il n'eſt pas contre la raiſon que chacun faſſe tout ſon poſſible pour garantir ſon corps & ſes membres de la mort, & des peines qui l'accompagnent : & ce déſir naturel de ſe conſerver, c'eſt ce qu'on appelle droit, ou en latin *Jus*, qui eſt une innocente liberté de ſe ſervir de ſon pouvoir & de la force naturelle. C'eſt donc

par un droit de nature que chacun peut employer tout ſon pouvoir & toutes ſes forces à la conſervation de ſa vie & de ſes membres.

VII. Si un homme a droit à la fin, & s'il peut avec juſtice conſerver ſa vie, parce que la fin ne peut pas être acquiſe ſans les moyens, c'eſt-à-dire ſans les choſes néceſſaires à la fin, il s'enſuit qu'il n'eſt pas contre la raiſon, ni par conſéquent contre le droit, qu'il ſe ſerve de tous les moyens néceſſaires pour la conſervation de ſon corps.

VIII. Chacun par droit de nature eſt juge de la néceſſité des moyens, & de la grandeur du danger où il ſe trouve, car ſi c'eſt contre la raiſon que je ſois moi-même juge de mon danger, il eſt raiſonnable qu'un autre en ſoit juge. Mais la même raiſon qui fait un autre juge des choſes qui me touchent, me fait auſſi juge de ce qui le touche, & par conſéquent j'ai droit d'être juge de ſa ſentence, & ai droit de voir ſi elle eſt pour mon bien ou non.

IX. Comme chacun par droit de nature doit ſe ſervir avec droit de ſon jugement pour ſon profit & ſon avantage, auſſi emploie-t-on avec droit la force, la ſcience, & l'art, lorſqu'avec droit on s'en ſert pour ſoi-même : autrement un homme n'auroit pas droit de ſe conſerver.

X. Chacun par droit de nature a droit ſur toutes choſes : je veux dire qu'il a droit de faire tout ce qu'il voudra, & à qui il voudra, de poſſéder & jouir de toutes choſes dont il

voudra & pourra jouir. Car puiſque toutes les choſes qu'il veut, lui doivent être bonnes ſelon ſon jugement, à cauſe qu'il les veut, & qu'elles peuvent en quelque rencontre contribuer beaucoup à ſa conſervation, ou en effet ſeulement dans ſa penſée, & puiſque dans le huitiéme article nous l'avons fait juge de tout ce qu'il voudra, il s'enſuit que toutes choſes peuvent être faites par lui avec droit : c'eſt pourquoi il eſt très vrai que la nature a donné tout à tous. De ſorte que le droit & l'utile ne ſont qu'une même choſe : ſi ce n'eſt que le droit de tous les hommes ſur toutes choſes n'eſt en effet non plus conſidérable que s'ils n'avoient droit ſur rien. Car il y a fort peu d'avantage d'avoir droit ſur une choſe, lorſqu'un autre auſſi fort ou plus fort que ſoi, a le même droit.

XI. Nous voyons donc qu'à cette inclination naturelle qu'un chacun a d'offenſer un autre, on doit encore ajoûter le droit d'un chacun ſur toutes choſes, lequel fait qu'un homme attaque avec le même droit, avec lequel un autre lui réſiſte, & que par ce moyen les hommes vivent dans une perpétuelle méfiance, tâchant de ſe prévenir & de ſe ſurprendre. L'état des hommes dans cette liberté naturelle, eſt l'état de guerre : car la guerre n'eſt autre choſe que le temps dans lequel la volonté & l'effort d'attaquer & de réſiſter par force, eſt par paroles ou par actions ſuffiſamment déclaré. Le temps qui n'eſt pas la guerre, c'eſt ce qu'on appelle paix.

XII. L'état de guerre étant tel que par lui le genre humain eſt détruit, & que les hommes s'entre-tuent, comme nous le ſavons, tant par l'expérience des nations ſauvages qui vivent aujourd'hui, que par les hiſtoires de nos ancêtres, les anciens habitans de l'Allemagne & des autres régions, où nous trouvons que quoi qu'ils ſoient aujourd'hui civiliſés, le peuple néanmoins y eſt en petit nombre, qu'il y vit très-peu de temps, & qu'enfin il y eſt privé des avantages & des biens de la vie, que la ſociété civile & la paix ont accoutumé d'apporter ou d'inventer. Celui qui déſire vivre dans cet état, dans cette liberté & dans ce droit de tous ſur toutes choſes, ſe contredit lui-même ; d'autant que chacun par une naturelle néceſſité ſouhaite ſon bien, auquel cet état eſt ſans doute contraire, car nous ſuppoſons une attaque & une violence égale, & capable de perdre l'un & l'autre parti.

XIII. Puiſque le droit de nous défendre à notre diſcrétion & ſelon notre pouvoir, vient du ſang, & que le danger vient de l'égalité qu'il y a entre les forces des hommes, on peut très-juſtement empêcher & prévenir cette égalité, pour ne ſe trouver pas dans le danger & dans la néceſſité de ſe battre. Un homme donc qui a un autre en ſon pouvoir, a droit par l'avantage qu'il a, de prendre toutes les précautions qu'il voudra pour s'en aſſurer à l'avenir. Celui-là donc qui a déja vaincu ſon ennemi, celui qui a en ſa puiſſance & à

ſa diſpoſition un autre qui ne peut pas lui réſiſter par la foibleſſe de ſon âge ou de ſes forces, peut par le droit de nature prendre de lui toutes les aſſurances qu'il jugera néceſſaires pour l'avoir à l'avenir en ſa diſpoſition & en ſon pouvoir. Car puiſque nous voulons toujours notre ſûreté & notre conſervation, nous nous oppoſons manifeſtement à cette volonté & à cette intention que nous avons ſi volontairement. Nous laiſſons aller notre ennemi & lui permettons de reprendre ſes forces, dont il peut enſuite ſe ſervir pour nous combattre. On peut auſſi inférer de ces choſes, que celui à la force duquel on ne peut pas réſiſter, a dans l'état de nature le droit de faire tout ce que bon lui ſemble.

XIV. Mais puiſque ſuppoſé l'égalité des forces, & des autres facultés, & puiſſances naturelles des hommes, perſonne ne peut ſe conſerver long-temps durant qu'il ſera dans l'état de guerre, la raiſon conſeille à un chacun de ſe porter à la paix, ſuivant l'eſpérance qu'il en peut avoir, de faire tout ce qui peut ſervir à ſon acquiſition, & enfin de ſe fortifier & défendre contre l'attaque de ceux dont il ne peut pas l'attendre.

CHAPITRE II.

I. La loi de nature ne conſiſte pas dans le conſentement commun des hommes, mais dans la raiſon. II. C'eſt une loi de nature que chacun céde le droit qu'il a ſur toutes choſes. III. Qu'eſt-ce que céder

son droit & le transférer. IV. La volonté de transférer & la volonté d'accepter sont toutes deux nécessaires pour céder son droit. V. Le droit ne peut pas être transféré par des paroles qui ne regardent que l'avenir. VI. Les paroles du futur jointes avec d'autres signes de la volonté, sont suffisantes pour tranférer le droit. VII. Définition de la donation libre. VIII. Définition du Contrat & ses différences. IX. Définition du pacte. X. Le Contrat de confiance réciproque n'est d'aucune force dans l'état de la guerre. XI. Le pacte ne peut être qu'entre des hommes. XII. Comment le pacte devient invalide. XIII. Le pacte fait par crainte dans l'état de nature est valide. XIV. Un second pacte contraire au premier est de nulle force. XV. Définition du serment. XVI. Le serment doit être fait par un chacun, selon les reformes de sa Religion. XVII. Le serment n'apporte aucune obligation. XVIII. Les pactes obligent seulement à tâcher de faire ce qu'on peut.

I. CEUX qui ont écrit jusqu'à présent, ne se sont pas accordés touchant la définition de la loi de nature. La plûpart des Auteurs qui assurent qu'une chose est contre la loi de nature, ont accoutumé de dire, qu'elle est contre le commun consentement des peuples ou des nations les plus polies & les mieux civilisées. Mais qui est-ce qui jugera de la nation qu'on doit estimer la plus sage ? Les autres veulent que ce qui est contraire au commun consentement de tous les hommes, l'est aussi à la loi de nature : mais cette définition ne doit pas être reçue, car personne ne pourroit alors pécher contre la loi naturelle, en ce que la

nature de chacun eſt contenue ſous la nature univerſelle du genre humain. Lorſque les hommes ſe laiſſent emporter à la violence de leurs paſſions & à leurs mauvaiſes habitudes, ils commettent les choſes qu'on dit communément être contre la loi de nature : mais ce n'eſt pas le commun conſentement des hommes, qui dans la paſſion, dans l'erreur, ou dans la coutume, fait la loi de nature. La raiſon n'eſt pas moins de la nature de l'homme que la paſſion, elle ſe trouve la même en tous, car tous les hommes s'accordent d'un commun conſentement dans la volonté de prendre le chemin par où ils croyent pouvoir atteindre leur propre bien, qui eſt l'ouvrage de la raiſon. Il ne peut donc y avoir aucune autre loi de nature que la raiſon, & il ne peut y avoir d'autres préceptes de cette loi, que ceux qui nous montrent le chemin de la paix, lorſqu'on la peut obtenir, ou de la défenſe en la guerre, lorſqu'on la refuſe.

II. C'eſt donc un précepte de la loi de nature, que chacun céde le droit qu'il a ſur toutes choſes, car lorſqu'on n'a pas ſeulement droit ſur toutes choſes, mais même ſur le corps & la vie l'un de l'autre, ſi l'on ſe ſert de ce droit, l'attaque & l'invaſion s'enſuit d'un côté, & la réſiſtance & la défenſe de l'autre. Or c'eſt ce que nous appellons guerre, qui eſt contraire à la loi de nature, laquelle conſiſte principalement à procurer la paix.

III. Lorſqu'un homme céde ſon droit, ou

il le quitte ſeulement, ou il le tranfere à un autre. Quitter ſon droit, c'eſt par des ſignes ſuffiſans déclarer que c'eſt notre volonté de ne plus faire l'action que nous pourrions faire auparavant par droit. Transférer ſon droit à un autre, c'eſt par des ſignes ſuffiſans déclarer à cet autre qui l'accepte, que c'eſt notre volonté de ne lui plus réſiſter, ſelon le droit que nous avions avant qu'il fût transferé. En effet puiſque dans l'état de nature chacun a droit ſur toutes choſes, il eſt impoſſible de tranférer à quelqu'autre un droit qu'il n'avoit pas auparavant. C'eſt pourquoi lorſqu'un homme transfere ſon droit, il ne fait autre choſe que déclarer la volonté qu'il a de permettre à celui, à qui il transfere ſon droit, de s'en ſervir ſans l'empêcher ou le moleſter. Lors par exemple qu'un homme donne ſes terres ou ſes biens à un autre, il ſe dépouille du droit de les poſſéder, de s'en ſervir, & empêcher que cet autre à qui il les donne, n'en jouiſſe.

IV. Dans la tranſaction deux choſes ſont réquiſes : l'une du côté de celui qui transfere, ſavoir un ſigne ſuffiſant de ſa volonté de transférer : l'autre du côté de celui à qui on transfere, je veux dire, un ſigne ſuffiſant de l'acceptation du droit tranféré. Si l'une de ces deux choſes manque, le droit demeure à celui à qui il étoit auparavant. Lorſque quelqu'un donne ſon droit à un autre qui ne l'accepte point, delà on ne doit point ſuppoſer qu'il veuille ſe défaire entiérement de ſon droit, & le donner

à quiconque le voudra prendre : car la cauſe de transférer ce droit à un plutôt qu'à un autre, ſe trouve plutôt dans l'un que dans l'autre.

V. Quand il n'y a point d'autres ſignes ni d'autres témoignages qu'un homme a quitté ou transféré ſon droit, que des ſimples paroles, il faut que cela ſe faſſe par des paroles qui ſignifient le temps préſent, ou le temps paſſé, & non pas ſeulement le temps avenir. Car celui qui ſe ſert du temps futur, & qui dit par exemple, demain je donnerai, déclare évidemment qu'il n'a pas encore donné. Son droit donc lui demeure encore aujourd'hui, & juſqu'à ce qu'il l'ait donné actuellement : mais celui qui dit, je donne préſentement, ou, j'ai donné à un autre quelque choſe, en poſſeſſion de laquelle je veux qu'il entre demain ou dans quelqu'autre temps futur, a déja actuellement transféré ſon droit, autrement il l'auroit au même temps que l'autre en doit jouir.

VI. Mais parce que les paroles ſeules ne ſuffiſent pas pour déclarer la volonté, quand la volonté de celui qui parle, peut être connue par d'autres ſignes, les termes du futur peuvent être fort ſouvent interprétés, comme s'ils étoient du préſent. Car, quand il apperçoit que celui qui donne, voudroit que ſes paroles fuſſent entendues de celui à qui il donne, comme s'il lui transferoit actuellement ſon droit, alors on doit néceſſairement croire qu'il veut tout ce qui eſt néceſſaire à cet effet.

VII. Quand un homme ttansfere quelque droit à un autre, ſans aucune eſpérance ou conſidération d'un bienfait réciproque, préſent ou futur, cela s'appelle une donation libre, & en telle donation, il n'y a point d'autres paroles qui puiſſent obliger, que celles qui regardent le préſent ou le paſſé. Car ſi elles ne regardent que le futur, elles ne transferent rien, ni ne peuvent être entendues comme ſi elles venoient de la volontè du donateur, n'étant qu'un franc don, cela ne porte point avec ſoi d'obligation qu'autant qu'en font les paroles. Car celui qui promet ſans aucune autre conſidération, mais ſeulement de ſa propre volonté, tandis qu'il n'a encore rien donné, délibere toujours, ſelon que les cauſes de l'amitié continuent ou s'augmentent, & celui qui délibere, n'a pas encore voulu, d'autant que la volonté eſt le dernier acte de ſa délibération. Celui donc qui promet, ne donne pas encore, mais il donnera, comme cet Antiochus qu'on nomma par raillérie δώσων, parce qu'il diſoit ſouvent, je donnerai, & il ne donnoit jamais.

VIII. Quand on transfere ſon droit en attente d'un bienfait réciproque, cela ne s'appelle pas une donation libre, mais un contrat. Or dans tous contrats, ou toutes les deux parties effectuent d'abord ce dont ils ont convenu, comme quand les hommes achétent & vendent, ou font quelque troc enſemble : ou l'une effectuant ſe fie à la bonne foi de l'au-

tre, comme ceux qui vendent à crédit : ou toutes les deux n'effectuent rien pour le présent, mais se fient seulement l'une à l'autre. Et il est impossible qu'il y ait une autre espece de contrat hormis ces trois : car ou les deux qui contractent, se fient réciproquement l'un à l'autre, ou ne se fient point ni l'un ni l'autre, ou l'un se fie & l'autre non.

IX. Dans tous contrats où l'un se fie à l'autre, la promesse de celui à qui on se fie, s'appelle un pacte : & ce pacte, quoi que ce soit seulement une promesse, qui regarde le futur, néanmoins il transfere le droit, quand ce temps-là est venu, aussi bien comme si c'étoit une donation actuelle : car c'est un signe manifeste que celui qui a déja effectué, a entendu les paroles de l'autre à qui il se fie, comme procédantes d'une pure volonté d'accomplir sa promesse. Les promesses donc quand elles sont faites pour recevoir un bienfait réciproque, sont des pactes & des signes de la volonté, ou du dernier acte de la délibération, par lequel on s'ôte la liberté d'accomplir ou de ne point accomplir sa promesse, & par conséquent elles obligent : car là où la liberté cesse, l'obligation commence.

X. Néanmoins dans les contrats, lesquels se font en se fiant l'un à l'autre, en sorte qu'aucune des deux parties n'accomplisse rien pour le présent, quand le contrat se fait entre personnes qu'on ne peut pas contraindre à tenir leur promesse, celui qui effectue le premier,

ſachant l'inclination que les hommes ont de prendre leur avantage ſur toutes choſes, ne fait que ſe trahir lui-même, & s'abandonner à l'avarice & à la mauvaiſe foi de celui avec qui il contracte, & ainſi tels pactes ſont invalides. Car il n'y a point de raiſon que l'un tienne ſa promeſſe le premier, s'il ne voit quelque apparence que l'autre en fera de même par après. Or ſi cette apparence eſt valable, c'eſt à celui qui ſe défie à en juger comme il a été dit au chap. 1. article 8. pendant qu'ils ſont tous deux dans l'état de nature. Mais s'il arrive qu'il y ait des perſonnes qui puiſſent contraindre les recuſans à garder leur promeſſe, & leur ôter à tous deux leur jugement particulier dans ce point, alors tels pactes ſont de force, puiſque celui qui effectue le premier, n'a point de ſujet de douter de l'accompliſſement de la promeſſe de l'autre, qui peut être contraint à la tenir.

XI. Et d'autant qu'en tous pactes, contrats, & donations, l'acceptation du droit transféré eſt requiſe, pour faire que ce ſoient de vrais contrats & donations, &c, il eſt impoſſible de faire un pacte ou donation, avec ceux qui ou par nature ou par abſence en ſont incapables, ou s'ils en ſont capables, ne font pas néanmoins paroître actuellement qu'ils uſent d'acceptation; auſſi eſt-il impoſſible de contracter avec la Majeſté divine, ſi ce n'eſt qu'elle ait déclaré quelqu'un qui doit accepter en ſon nom leſdits contrats. Il eſt auſſi im-

possible de contracter avec les créatures destituées de raison, dont nous ne saurions connoître la volonté par aucun signe évident, faute du commerce de langage.

XII. Un pacte de faire quelque chose à certain temps & lieu, est rompu par celui qui contracte, quand le temps arrivé d'accomplir sa promesse, il ne peut pas y satisfaire. Car le pacte d'une chose impossible est invalide. Mais un pacte de ne faire pas quelque chose sans y marquer un temps préfix, c'est-à-dire un pacte de ne jamais faire, est rompu par celui qui contracte seulement, alors qu'il le viole, ou qu'il meurt. En général, tous pactes peuvent être remis par celui, avec qui le pacte se fait, & au profit duquel celui qui fait le pacte, est obligé. Celui-là donc avec qui le pacte se fait, rompt & dissout le pacte en laissant le droit qu'il y avoit. Au reste pour la même raison toutes obligations peuvent être déterminées par la volonté de celui à qui on s'oblige.

XIII. On demande souvent si ces conventions, qui sont extorquées par la crainte ou par force, obligent ou non, comme par exemple, si par crainte de la mort un homme a promis à un voleur de lui donner le lendemain mille livres, & de ne l'accuser point en Justice, si un tel pacte oblige ou non. Bien que quelquefois un tel pacte doive être tenu pour nul, ce n'est pas pourtant à cause qu'il a été extorqué par la crainte, qu'il doit devenir invalide. Car il n'y a aucune raison pourquoi ce

que l'on fait par crainte, doive être de moindre force, que ce qu'on fait par avarice. Car l'un aussi bien que l'autre rend l'action volontaire. Et si tout pacte extorqué par la crainte de la mort, étoit invalide, il s'ensuivroit qu'aucunes conditions de paix entre des ennemis, ni aucunes lois, ne seroient de force, ausquelles on a consenti par la seule crainte. Car qui est-ce qui voudroit laisser le droit & la liberté que la nature nous donne, de se gouverner à sa fantaisie & à sa mode, s'il ne craignoit la mort en se le reservant ? Quel prisonnier de guerre devroit-on lâcher en espérance qu'il va quérir sa rançon ? Ne devroit-on pas plutôt l'assommer, si en recevant la vie il n'étoit pas obligé à sa promesse ? Mais après l'introduction des lois & de la société civile, le cas peut être changé. Car si la loi défend l'accomplissement d'un tel pacte, alors celui qui promet quelque chose à un voleur, non-seulement ne peut pas, mais doit aussi refuser de l'accomplir. Mais si la loi n'en défend pas l'accomplissement, mais laisse cela à la volonté de celui qui promet, alors l'accomplissement est licite, & le pacte des choses licites oblige, même à un larron.

XIV. Celui qui donne, promet ou contracte avec quelqu'un, & puis après donne, promet, & contracte de la même chose avec un autre, rend invalide le dernier pacte. Car il est impossible à un homme de transférer & donner à un autre le droit, qu'il n'a plus lui-

même,

même, & n'a plus le droit qu'il a déja donné.

XV. Le ferment eft une proteftation qui s'ajoûte à une promeffe, & par laquelle celui qui promet, protefte qu'il renonce à la miféricorde de Dieu, s'il manque à fa parole, & s'il ne l'accomplit felon tout fon poffible. Cette définition du ferment eft tirée des propres termes qui font l'effence du ferment, ainfi Dieu me foit en aide : Et parmi les Romains, je te prie, ô Jupiter, de maffacrer celui qui manquera à fa parole, comme moi j'efpere égorger cette truie. Le ferment étant donc fait pour appeller la vengeance divine fur la tête de ceux qui violeroient les premiers les Oracles, c'eft une chofe fuperflue de jurer par des hommes, tant grands foient-ils, parce que l'on peut échapper leur punition par plufieurs moyens, mais non pas celle de Dieu. Or quoique ce fût la coutume parmi plufieurs Nations, de jurer par la vie de leurs Princes, néanmoins ces Princes affectans de fe faire rendre des honneurs divins, me faifoient affez connoître qu'ils croyoient qu'on ne devoit jurer par aucune chofe que par la divinité.

XVI. Et puifque l'on ne peut pas craindre une puiffance laquelle on croit nulle, & que le ferment eft fuperflu fans la crainte de celui par qui on jure, il eft néceffaire que celui qui jure, faffe le ferment dans la forme, laquelle lui-même admet dans fa religion, & non pas dans la forme de celui qui le fait

jurer. Car quoique tous les hommes par la lumiere naturelle connoiſſent & reverent une divinité ſupérieure & toute puiſſante, néanmoins on ne croit pas jurer par elle dans aucune autre forme ou dans une autre qualité, qu'en celle que leur religion, laquelle ils croient vraie, leur enſeigne.

XVII. Et par la définition du ferment il eſt conſtant que l'obligation qui vient du ferment, n'eſt pas plus grande que celle qui vient du ſimple pacte, mais ſeulement il tient les hommes dans la crainte d'une plus grande punition.

XVIII. Les pactes & les fermens ne regardent que des choſes volontaires & poſſibles. Car celui avec qui l'on contracte, peut & doit croire que le contractant ne peut pas promettre l'impoſſible, car l'impoſſible ne tombe pas en délibération, & par conſéquent aucun pacte n'oblige à rien davantage qu'à faire tout notre poſſible de nous acquitter de notre promeſſe, ou de faire quelque choſe d'équivalent.

CHAPITRE III.

I. Il faut garder les pactes. II. Définition d'injure. III. On ne peut faire injure qu'à celui avec qui on a contracté. IV. La ſignification de ces mots, *juſte*, & *injuſte*. V. La diviſion de la juſtice en commutative & diſtributive, eſt fauſſe. VI. C'eſt une loi de nature, que celui à qui nous nous fions, ne tourne point cela à notre dommage. VII. Définition de l'ingratitude. VIII. C'eſt une loi de na-

ture de s'accommoder les uns avec les autres. IX. L'on doit pardonner ayant pris caution pour l'avenir. X. Les punitions ne regardent que le futur. XI. C'eſt contre la Loi de nature de reprocher quelque choſe à un autre, ou de le mépriſer. XII. La Loi de nature demande la liberté du commerce. XIII. Les médiateurs de la paix doivent jouir d'une sûreté inviolable.

I. C'EST une maxime indubitable que la nature ne fait rien en vain, & tout le monde tombe d'accord, que tout de même que la vérité de la concluſion dépend également de la vérité des prémiſſes qui la font, ainſi la force du précepte ou de la loi de nature, n'eſt rien que la force des raiſons qui nous y portent. C'eſt pourquoi la loi de nature dont j'ai ci-devant parlé dans le chap. précédent art. 2. à ſavoir, qu'un chacun eût à ſe déporter de ſon droit ſur toutes choſes, &c. ſeroit vaine & inutile, ſi celle-ci n'étoit auſſi une loi fondamentale de la nature, qu'un chacun doit tenir la parole donnée, & accomplir les pactes qu'il a faits. Car quel bien fait-on à un homme, quand on lui promet ou qu'on lui donne quelque choſe, ſi celui qui donne ou qui promet, ne tient pas ſa parole, ou ſe retient toujours le droit de reprendre ce qu'il a donné?

II. L'infraction du pacte, eſt ce qu'on appelle ordinairement injure, laquelle conſiſte en quelque action ou omiſſion, appellée pour cela injuſte. Car c'eſt une action ou omiſſion ſans droit, lequel droit avoit été tranféré ou

laiſſé auparavant. Il y grand rapport en ce que nous nommons injure ou injuſtice dans les actions & converſations des hommes, & ce qu'on nomme abſurdité dans les diſputes de l'ecole. Car de même qu'on dit que celui qui eſt contraint par la force des démonſtrations de nier ce qu'il avoit auparavant ſoutenu, eſt réduit à admettre une abſurdité, celui auſſi qui par une paſſion déréglée fait ou omet de faire une choſe qu'il avoit promiſe par ſon contrat de faire ou de ne pas faire, eſt dit commettre une injuſtice, & dans toute infraction de contrat il ſe trouve de la contradiction; car celui qui contracte, veut faire ou ne pas faire pour le temps futur. Et celui qui fait quelqu'action, veut faire pour le temps préſent, qui eſt une partie du temps futur contenue dans le contrat : & ainſi celui qui rompt un contrat, veut que la choſe ſe faſſe, & ne ſe faſſe pas au même temps, ce qui eſt une manifeſte contradiction, & ainſi l'injure eſt une abſurdité dans la converſation, tout de même que l'abſurdité eſt une eſpece d'injure que l'on fait dans la diſpute.

III. Dans toute infraction de contrat, l'injure ſe fait ſeulement à celui avec qui l'on a contracté : mais un autre en peut recevoir le dommage. Par exemple, un homme a promis d'obéir à ſon Maître, qui lui commande de donner de l'argent à un troiſiéme, s'il lui promet de le faire, & qu'il ne le faſſe pas, quoique cela ſoit au dommage de ce troiſié-

me, néanmoins il ne fera injure qu'à son maître seulement, car il ne pouvoit pas rompre un contrat avec celui avec qui il n'en avoit pas fait, & pat conséquent ne lui fait aucune injure. Car l'injure consiste dans l'infraction du contrat, comme il conste par sa définition.

IV. Ces mots juste & injuste, justice & injustice sont équivoques, & signifient diverses choses : car lorsqu'on attribue la justice & l'injustice aux actions, elles signifient la même chose que sans injure, & avec injure, & font qu'on appelle l'action juste ou injuste, mais non pas la personne. Car la personne doit être nommée, coupable ou innocente : mais quand on attribue ces termes de justice ou injustice aux personnes, ils signifient une inclination & affection naturelle, c'est-à-dire, des passions de l'ame capables de produire des actions justes ou injustes ; tellement que lorsqu'on dit qu'un homme est juste, ou injuste, on ne considere pas les actions, mais la disposition & l'inclination naturelle qu'il a à les faire. Et ainsi un homme juste peut avoir fait une action injuste, & l'injuste peut agir justement non pas une seule fois, mais presque toujours. Car l'injuste aussi bien que le juste, a de la haine pour le péché & pour le mal, mais cette haine vient de causes différentes. Car l'injuste, qui s'abstient de faire des injures par crainte d'en être puni, montre évidemment, que la justice de ses actions ne dépend que des lois civi-

les, dont viennent les punitions : & les actions dans l'état de nature ne laisseroient pas d'être injustes & semblables à la source d'où elles dérivent. On doit donc bien se souvenir de cette distinction de la justice & de l'injustice, & remarquer que quand l'injustice est prise pour la coulpe, l'action est injuste, mais non pas pour cela la personne. Et quand la justice est prise pour l'innocence, les actions sont justes, & non pas toujours la personne. De même quand la justice & l'injustice sont prises pour des habitudes de l'entendement, la personne peut être juste ou injuste, quoique toutes les actions ne le soient pas.

V. On distingue d'ordinaire la justice des actions en deux especes, savoir la justice commutative & la distributive. On dit que l'une consiste en la proportion Arithmétique, l'autre en la Géométrique. La justice commutative se pratique aux échanges, aux achats, aux ventes, aux emprunts, &c. La distributive consiste à donner à un chacun selon son mérite. Cette distinction ne me semble pas trop vraie, parce que l'injure, laquelle est l'injustice d'une action, ne consiste pas dans l'inégalité de choses changées, troquées, ou distribuées, mais dans l'inégalité que les hommes (contre la nature & la raison) veulent avoir les uns par dessus les autres, de laquelle inégalité nous parlerons ci-après. Et pour ce qui regarde la justice commutative qui consiste aux achats & aux ventes, &c. quoique la chose achetée ne

vaille pas tant de beaucoup que le prix qu'on en a donné : néanmoins puisque l'acheteur & le vendeur sont juges de ce qu'elle vaut, & par là tous deux satisfaits, il ne se peut faire aucune injure à aucune des deux parties, puisqu'ils ne se sont point fiés l'un à l'autre, & qu'ils n'ont point contracté entre eux. Pour ce qui est de la justice distributive laquelle consiste dans la distribution & dispensation des biens d'un chacun, puisqu'une chose est dite être mienne, parce que j'en puis disposer à ma volonté, je ne fais aucune injure à un homme, si je donne plus de mon bien à un autre qu'à lui, si ce n'est que je sois obligé au contraire par quelque pacte & par quelque contrat. Et alors l'injustice ou l'injure se fait dans l'infraction du contrat, & non pas dans l'inégalité de la distribution.

VI. Il arrive fort souvent qu'un homme fait un plaisir, ou contribue à la puissance d'un autre sans avoir aucun pacte, mais seulement sur l'assurance qu'il a d'acquérir par après les bonnes graces de l'autre, & que par son moyen il se pourra procurer un plus grand ou pour le moins un égal bienfait. Car les hommes en sont là tous, même par nécessité de nature, que tout ce qu'ils font volontairement, ils le font pour l'amour d'eux-mêmes & pour leur bien propre. En ce cas la loi de natute ne permet point qu'un autre s'assurant sur notre bonté, reçoive aucune incommodité ou dommage de sa franchise. Car s'il en recevoit, les hommes

ne voudroient pas leur prêter aucune assistance, ni se confier mutuellement, ni se rendre à la merci d'un autre, mais aimeroient mieux se défendre jusqu'à la derniere goutte de leur sang. D'où naîtroit une défiance entr'eux, que les hommes ne seroient pas seulement contraints à se faire la guerre, mais même à rejetter les moindres ouvertures de paix comme périlleuses. Mais cette loi doit avoir lieu seulement en ceux qui font un bienfait par pure franchise, & non par vanité. Car quand ils le font par le seul motif de franchise, la fin à laquelle ils aspiroient, à savoir à être par après bien traités, en est la récompense, aussi quand ils le font par un motif de vaine gloire, ont-ils déja la récompense en eux-mêmes.

VII. Mais puisqu'en ce cas il ne se trouve aucun pacte, l'infraction de cette loi ne doit pas être appellée injure, mais ingratitude.

VIII. C'est aussi une loi de nature, qu'un chacun se rende traitable, & s'accommode aux intérêts d'un autre, pourvu qu'il ne renverse pas les siens propres & nécessaires. Car puisque les causes de la guerre viennent de la passion qu'un chacun a de s'accommoder le mieux qu'il est possible, & de laisser le moins qu'il peut aux autres, il s'ensuit que la passion, par laquelle nous tâcherons de nous accommoder aux intérêts d'autrui, doit être la cause de la paix. Et cette passion est ce que j'appelle charité définie au chap. 9. art. 17.

IX. Cette loi de nature en renferme une autre non moins importante, qui commande de pardonner les injures qui nous ſont faites, ſi l'autre nous donne quelque ſigne de repentance & une caution pour l'avenir. Car le pardon eſt la paix accordée à une perſonne, qui la demande après nous avoir provoqué à la guerre. Ce n'eſt donc pas charité, mais plutôt crainte, de faire la paix avec un homme, qui ne ſe repent point de ſa faute, & qui ne nous donne aucune caution, pour nous aſſurer qu'il veut être fidelle pour le temps futur. Car quiconque ne ſe repent point, n'a pas encore quitté la volonté d'être votre ennemi, non plus que celui qui fait refus de donner caution, & qui par conſéquent ne cherche pas la paix, mais quelqu'avantage. C'eſt pourquoi ni la loi de nature, ni la charité ne demande pas qu'on pardonne. On le peut néanmoins quelquefois faire par prudence. Autrement ſi l'on refuſoit le pardon, quand on ſe repent, ou que l'on donne caution (puiſque les hommes ne peuvent pas s'empêcher de s'attaquer les uns les autres,) l'on ne feroit jamais la paix, ce qui contredit à la définition de la loi de nature.

X. Puiſque la loi de nature commande qu'on pardonne, pourvu que l'on ſe repente, ou que l'on donne des aſſurances pour l'avenir, il s'enſuit par la même loi que dans la vengeance ou impoſition des peines, l'on n'ait point d'égard à l'offenſe paſſée, mais ſeulement

au bien futur, c'eſt-à-dire, que toute vengeance doit être faite ou pour amender le coupable, ou les autres par ſon exemple, ce qui ſe peut aiſément prouver, ſi l'on conſidere que la loi de nature nous oblige à pardonner quand on nous donne des aſſurances ſuffiſantes pour le futur. Car la vengeance qui regarde ſeulement l'offenſe paſſée, n'eſt autre choſe qu'un triomphe & qu'une gloire d'eſprit, qui n'aboutit à aucune fin. Or ce qui ſe fait ſans aucune fin, eſt vain & tout-à-fait inutile. Cette vengeance donc n'eſt qu'une vaine gloire. Or tout ce qui ſe fait en vain, ſe fait contre la raiſon. D'ailleurs offenſer un autre contre la raiſon, c'eſt renverſer ce que nous avions ſuppoſé être de l'intérêt de chacun, à ſavoir la paix. Or ce qui détruit la paix, détruit auſſi la loi de nature.

XI. D'autant que ſur toutes choſes les témoignages de haine ou de mépris excitent les diſputes & les querelles, en ſorte que l'on eſtime la vie même odieuſe quand il faut endurer des affronts, il faut néceſſairement conclure que c'eſt une loi de nature, qu'on ne doit point faire de reproches à un autre, ni le tenter, ni ſe moquer de lui, ni déclarer par aucun autre geſte, la haine ni le mépris qu'on fait d'une perſonne; mais les hommes ne ſe mettent pas beaucoup en peine de garder cette Loi. Car qu'y a-t'il de plus ordinaire que les reproches des riches aux pauvres, ou des Juges aux criminels? Et quoique de les

affliger de telle ſorte d'injures ne doive pas être une partie du châtiment de leurs crimes, ni que cela ſoit de leur devoir, néanmoins la mauvaiſe coutume a fait, que ce qui étoit permis à un maître de faire à un eſclave, qu'il entretient & nourrit, eſt auſſi permis au plus fort de le faire au plus foible, quoiqu'indépendant de lui.

XII. C'eſt auſſi une loi de nature qu'il y ait une liberté de trafiquer & entretenir le commerce l'un avec l'autre : Car qui accorde à l'un ce qu'il nie à un autre, montre évidemment qu'il hait celui à qui il a dénié. Mais qui fait voir qu'il hait, fait voir qu'il veut la guerre, & ce ſeul ſujet fut la cauſe de la grande guerre, qu'il y eut entre les Athéniens & les Péloponnéſiens. Et ſi les Athéniens euſſent voulu permettre le trafic à ceux de Mégare leurs voiſins, jamais ils n'euſſent eu guerre enſemble.

XIII. A cette loi on peut encore ajoûter celle-ci, qui eſt que les entremetteurs de la paix, & ceux qui ſont employés pour la faire ou la maintenir, puiſſent aller & venir avec toute ſorte de liberté & d'aſſurance. Car puiſque la loi de nature nous commande la paix, la même loi nous doit enſeigner les moyens pour y parvenir. Or ce ne peut être que par le moyen de telles perſonnes.



CHAPITRE IV.

I. C'eſt une Loi de nature qu'on eſtime tous les hommes naturellement égaux. II. C'eſt encore une loi de nature qu'on donne des choſes égales à ceux qui ſont égaux. III. La troiſieme Loi de nature, c'eſt de ſe ſervir en commun d'une choſe qui ne pourra pas être diviſée. IV. Les choſes qui ne peuvent être ni en commun ni diviſées, doivent être diviſées par le ſort. V. Du ſort naturel, droit d'aîneſſe, & premiere poſſeſſion ou préoccupation. VI. Qu'on doit choiſir des arbitres. VII. Qu'eſt-ce que c'eſt que d'être arbitre ? VIII. Qu'on ne doit point preſſer un autre de prendre conſeil contre ſa volonté. IX. Comment on peut connoître ſur le champ ce que c'eſt que la loi de nature. X. Qu'on doit ſuivre les lois de nature, ſi l'on eſt aſſuré que les autres en feront de même. XI. Que le droit ni la Loi de nature ne peut ni ne doit être ôté par aucune Coutume. XII. Pourquoi eſt-ce que les commandemens de la nature ſont appellés lois. XIII. Tout ce qui eſt contre la conſcience d'un homme, qui eſt juge de ſoi-même, eſt contraire à la loi de nature. XIV. Qu'eſt-ce que c'eſt que le mal de la peine, & le mal de la coulpe, la vertu & le vice. XV. La diſpoſition à la ſociété, eſt l'accompliſſement de la loi de nature.

I. Il n'appartient pas à l'état de nature, mais à l'état civil ou politique, de vuider la queſtion de la dignité & du mérite entre deux hommes, qui diſputent de la préférence. Cette erreur n'eſt pas ſeulement propre aux gens peu verſés dans ces matieres, leſquels s'imaginent que le ſang d'un homme eſt plus illuſtre que celui d'un autre, mais même j'en

trouve tachée une perſonne, dont les écrits & les opinions ont en ce temps & en ces quartiers, plus de vogue que celles d'aucun autre. Or cette perſonne met tant de différence entre les puiſſances naturelles des hommes, qu'il ne fait point difficulté d'avancer comme un des principes & une des maximes de ſa politique, qu'il y a des perſonnes nées & faites de la nature pour le commandement, & d'autres pour la ſervitude. Lequel principe n'a pas ſeulement affoibli tout le corps de ſa politique, mais même a donné occaſion à pluſieurs de renverſer & troubler la paix commune des hommes. Car poſé même le cas qu'il y eût tant de diverſité dans la nature des hommes, que la ſeule nobleſſe & vertu intérieure fît la différence du maître & du ſerviteur, & non pas le commun conſentement des hommes; néanmoins on ne ſera jamais d'accord, qui eſt celui qui aura un ſi haut degré de mérite & de vertu, ou qui ſera d'un eſprit ſi bas & ravalé, que d'être incapable de ſe gouverner ſoi-même : vu qu'un chacun naturellement ſe croit auſſi capable de ſe gouverner comme un autre. Et quand il s'eſt trouvé quelque choſe à démêler entre les eſprits les plus ſubtils, & les plus groſſiers, (comme il arrive fort ſouvent dans une ſédition populaire ou une guerre civile) le plus ſouvent les derniers l'ont emporté ſur les autres. Tant donc que les hommes voudront s'attribuer plus d'honneur qu'ils n'en attribuent à autrui, comment pourront-

ils jamais vivre dans la paix & dans la concorde ? On peut donc conclure, que cette loi de nature a été faite pour la paix, qu'un chacun ait à reconnoître les autres qui lui sont égaux, l'infraction de cette loi s'appelle orgueil.

II. Comme il est nécessaire qu'un chacun céde quelque chose de son droit, aussi n'est-il pas moins important qu'il s'en réserve quelque chose : Comme par exemple le droit de se défendre, & de jouir de la liberté de l'air, du feu, de l'eau, & de toutes les autres choses qui sont nécessaires à la vie. Car la Loi de nature commande seulement qu'on se dépouille des droits, qui ne peuvent pas être retenus sans la perte de la paix. Donc puisque nous voyons qu'on doit retenir plusieurs droits, même quand on est entré dans une alliance de paix, la raison conséquente & la loi de nature veulent qu'un chacun accorde à un autre les mêmes droits qu'il retient lui-même. Autrement ce ne seroit pas reconnoître l'égalité, dont nous avons parlé dans l'art. précédent. Car celui-la ne reconnoît pas le mérite d'une personne, qui ne lui porte pas tant de respect comme il fait aux autres. Or cette Loi d'attribuer les choses égales à ceux qui sont égaux, est la même que d'attribuer *proportionalia proportionalibus*, des choses proportionnées aux proportionnées. Car quand on distribue à tous dans la même proportion, on fera la distribution selon la proportion dans

laquelle ſe trouve le nombre des perſonnes à qui on la fait. Et c'eſt ce que l'on entend par juſtice diſtributive, & ce que l'on doit appeller à proprement parler, équité. L'infraction de cette loi, eſt ce que les Grecs ont appellé πλεονεξία, & ce que l'on interpréte ordinairement, avarice : mais il ſemble que ce ſoit plutôt un déſir déréglé de gagner ſur les autres.

III. Si aucun pacte n'a précédé, la loi de nature demande que les choſes qui ne peuvent pas être diviſées, ſoient en commun, proportionnément au nombre de ceux qui ont à s'en ſervir, ou ſans limitation, quand la choſe eſt en aſſez grande quantité. Car ſuppoſant que la choſe dont on ſe doit ſervir en commun, ne ſoit pas ſuffiſante pour tous ceux qui s'en voudroient ſervir ſans limitation ou reſtriction quelconque, ſi un petit nombre de perſonnes s'en vouloient ſervir davantage que les autres, on ne gardera pas l'égalité requiſe dans l'art. 2. & cela ſe doit entendre de toutes les autres lois de nature, à ſavoir ſi quelqu'autre pacte n'a précédé. Car un homme peut donner le droit qu'il avoit de jouir d'une choſe en commun, & ainſi le cas ſeroit changé.

IV. Dans les choſes qui ne peuvent être ni diviſées ni poſſédées en commun, la loi de nature demande, ou qu'on s'en ſerve tour à tour, ou que l'on ſache par le ſort qui les aura : car ſans cela il n'y auroit point d'égalité. Or dans l'uſage alternatif, celui qui en a la premiere poſſeſſion, doit avoir l'avantage.

Pour réduire cet avantage à l'égalité, il n'y a point d'autre moyen que de se servir du sort. Dans les choses donc qui ne peuvent être divisées ni possédées en commun, la loi de nature commande ou que l'usage en soit alternatif, ou que l'on sache par le sort qui en aura la premiere possession. Car c'est cela seulement qui peut maintenir l'égalité, qui est commandée par la loi de nature.

V. Il y a deux sortes de sorts; l'un arbitraire, que l'on appelle communément sort; hasard, &c. l'autre naturel, comme est la primogéniture ou préoccupation, qui n'est rien autre chose que le hasard d'être né le premier. Ce qui a fait que quelques-uns ont appellé l'héritage *Cléronomia*, qui veut autant dire que distribution par sort: *prima occupatio*, la premiere occupation d'une chose dont personne ne s'étoit jamais servi auparavant, laquelle vient ordinairement aussi par hasard.

VI. Quoique l'on s'accorde sur ces lois de nature, & que l'on tâche de les observer, néanmoins voyant la diversité des passions des hommes, qui sont cause que l'on ne connoît que très difficilement par quelles actions, ou par quelles circonstances d'actions ces lois peuvent être violées, il est nécessaire qu'il survienne plusieurs controverses & différens sur l'interprétation de ces lois, d'où s'ensuivra nécessairement que la paix sera interrompue, & que les hommes retourneront à leur premier état de guerre. Pour ôter donc l'occasion de toutes

toutes ces controverſes, il eſt néceſſaire de choiſir quelque arbitre & quelque juge, à qui toutes ces deux parties ſe ſoumettent, & dont elles ſe tiennent ſatisfaites. C'eſt donc une loi de nature que dans toute controverſe, les deux parties ayent à choiſir un arbitre, duquel elles ſoient toutes deux aſſurées, afin de ſe ſoumettre à la ſentence & au jugement qu'il donnera : car où un chacun eſt ſon juge particulier, là proprement il n'y a du tout point de juge : de même que là où un chacun retient ſon droit ſur tout, il n'y a point de droit ſur aucune choſe. Or là où il n'y a point de juge, il n'y aura jamais fin de procès, & par conſéquent le droit de guerre eſt en ſon entier.

VII, Un arbitre donc ou un juge, eſt celui à qui toutes les deux parties ſe fient, afin que par ſon jugement il puiſſe mettre fin à leur différent. D'où s'enſuit premiérement que l'arbitre ne doit point être intéreſſé dans le différent qu'il doit juger, car alors il ſeroit partie, & devroit être par la même raiſon jugé par un autre. En ſecond lieu, il ne doit faire aucun pacte, ni aucun contrat avec quelqu'une des deux parties, pour s'obliger à favoriſer plutôt l'une que l'autre. Il ne doit pas même promettre par aucun pacte que ſa ſentence ſera équitable : car ce ſeroit faire les parties juges de ſa ſentence, & ainſi le différent ne ſeroit jamais jugé. Néanmoins a cauſe de la confiance qu'on a en lui, & de l'égalité

qu'il doit considérer dans les parties, il péche contre la loi de nature, si par amour ou par haine il donne une sentence, laquelle il ne croit pas lui-même équitable. En troisiéme lieu personne ne se doit faire juge des différens des autres, sans le consentement de toutes les deux parties.

VIII. C'est contre la loi de nature que de vouloir presser les autres de prendre son avis ou conseil, si les autres le refusent. Car puisque les hommes prennent conseil des choses qui regardent leur bien propre ou leur mal, & non pas celui de la personne qui les conseille : puisque le conseil est une action volontaire, & par conséquent faite pour l'avantage de celui à qui l'on donne le conseil, on peut alors avec raison tenir pour suspects semblables conseils, & quoiqu'il n'y eut aucune occasion de défiance, néanmoins puisque le conseil n'est pas bien venu aux oreilles de l'autre, c'est une folie d'offenser en vain celui qui n'est pas bien aise de vous écouter. Or toute offense tend à rompre la paix, c'est donc contre la loi de nature, de vouloir forcer un autre de prendre notre conseil.

IX. Quand l'on verra de combien de subtilité & de longs discours il a fallu se servir pour conclure la vérité de ces lois, on pourra croire qu'il se trouve bien plus de difficulté à les mettre en pratique dans toutes sortes d'occurrences, quand un homme n'a pas beaucoup de loisir d'y méditer. En effet cela est

très-vrai, si l'on considere l'homme seulement dans la plûpart de ses passions, comme sont la colere, l'ambition, l'avarice, & vaine gloire, qui ne tendent qu'à renverser l'égalité naturelle. Mais si l'on se trouve dégagé de l'esclavage de ses passions, il n'y a pas beaucoup de difficulté de connoître même sur le champ, si l'action que je dois faire est contre la loi de nature ou non. Car il n'y a qu'une chose à faire, à savoir s'imaginer qu'on est à la place de celui avec qui on a à faire, & que l'autre est à la nôtre, qui n'est rien autre chose que de changer les balances. Car la passion d'un chacun laquelle pese beaucoup dans sa balance, ne le fait pas tant en celle d'autrui. Et cette vérité est fort bien pratiquée dans le dire commun. *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît.*

X. Si ces lois de nature qui consistent principalement à nous défendre d'être juges dans notre cause, & de choisir ce que nous voulons, & qui nous commandent de nous accommoder aux intérêts d'autrui, étoient mises en pratique par quelques-uns, & méprisées par quelques autres, elles feroient que ceux qui les garderoient, seroient exposés en proie à la violence de ceux qui les négligeroient, & laisseroient les bons dans une impossibilité de résister aux méchans, & même leur commanderoient de les assister, ce qui est contraire à ces lois, qui ne sont faites que pour la défense de ceux qui les gardent. La raison donc

& la loi de nature, qui eſt par-deſſus toutes ces lois particulieres, nous donne cette loi en général, que l'on garde ces lois particulieres, pourvu qu'elles ne nous obligent pas à faire quelque choſe contre nos intérêts en les obſervant, pendant que les autres ſe ſervent de notre bonté pour nous ruiner par après. Il s'enſuit donc que ces lois ne demandent point davantage de nous, que la volonté & la résolution conſtante de faire tout notre poſſible, & d'être toujours prêts à les garder : ſi ce n'eſt qu'il vît cauſe de faire le contraire, & que les autres refuſaſſent de les obſerver en notre endroit. La force donc de la loi de nature n'oblige pas comme l'on parle *in foro externo*, juſqu'à ce que l'on voie des aſſurances pour ceux qui la voudroient garder, mais elle oblige toujours *in foro interno*. La raiſon de cela eſt, que l'obéiſſance étant dangereuſe, la volonté eſt priſe pour l'effet.

XI. Les Coutumes & Ordonnances ne doivent pas être comptées entre les lois de nature. Car toute action qui eſt contre la raiſon, quand elle ſeroit réitérée un million de fois, demeure toujours contre la raiſon, elle n'eſt donc pas de la loi de nature, mais tout-à-fait oppoſée à cette loi : toutefois le conſentement, ou quelque pacte peuvent tellement changer le cas, qu'ils le peuvent faire trouver dans la loi de nature, en changeant les circonſtances; en ſorte que ce qui étoit devant fait avec raiſon, ſe fera après contre la raiſon. Et néan-

moins cela n'empêche pas que la raiſon ne ſoit toujours la loi de nature. Car quoiqu'un homme ſoit obligé de donner l'égalité à un autre, ſi néanmoins l'autre voit quelque juſte occaſion d'y renoncer, & de ſe rendre inférieur, alors, ſi par après il ne le conſidere que comme inférieur, il ne viole pas pour cela la loi de nature, qui commande que l'on donne l'égalité. En un mot, ſi le conſentement d'un homme peut lui ôter la liberté, que la loi de nature lui a laiſſée, la coutume ne le peut pas. Mais ni la coutume, ni le conſentement des hommes ne peuvent caſſer aucunes des lois de la nature.

XII. D'autant que la loi à parler proprement, eſt une ordonnance ou un commandement, & que ces vérités, en tant qu'elles viennent de la nature, ne ſont pas des commandemens, on ne les appelle pas auſſi des lois à l'égard de la nature, mais ſeulement à l'égard de l'auteur de la nature, qui eſt Dieu.

XIII. Et puiſque les lois de la nature regardent la conſcience, ce n'eſt pas ſeulement en faiſant une action contraire à ces lois, qu'on les viole & qu'on les détruit, mais même en faiſant une bonne action, laquelle néanmoins on croit dans ſon jugement mauvaiſe & contraire à ces lois. Car quoique par haſard il arrive que notre action ſoit bonne, néanmoins dans notre conſcience nous mépriſons la loi.

XIV. Un chacun appelle par une néceſſité

& passion naturelle, tout ce qui lui plaît, un bien, & tout ce qui lui déplaît, il le tient pour un mal. C'est pourquoi celui qui connoît le moyen de se conserver (qui est la fin à laquelle la nature pousse un chacun), il le doit nommer un bien, & le contraire un mal. C'est là le bien & le mal, qui ne sont pas appellés tels, par ceux qui sont emportés par quelque passion ; mais seulement par ceux qui suivent la raison. C'est pourquoi la raison suggere, que de garder & mettre en pratique ces lois, c'est un bien, & de les violer, un mal. De même, l'intention ou disposition de les observer, est selon la raison, très-bonne, & leur infraction, très-mauvaise : & c'est d'ici que vient la distinction du mal, & la peine du mal & la coulpe. Car le mal & la peine c'est toute sorte de peine, ou trouble d'esprit : mais le mal de la coulpe est une action contraire à la raison, & à la loi de nature. Tout de même l'habitude ou disposition qu'une personne a d'agir selon ces lois de nature, qui tendent à notre bien, c'est ce que l'on appelle vertu ; & l'habitude de faire le contraire, on le nomme vice. Comme par exemple, la justice est une habitude, qui fait que nous gardons les pactes les uns avec les autres : l'injustice est le vice opposé. L'équité est une habitude, par laquelle nous sommes enclins à vouloir de l'égalité : l'orgueil est le vice contraire. La reconnoissance est une habitude qui nous oblige à ne laisser passer aucun bienfait sans sa

récompense : l'ingratitude a un effet tout opposé. La tempérance est une habitude, qui nous enseigne à nous abstenir de choses qui peuvent nuire à notre santé. L'intempérance fait le contraire. La prudence n'est rien autre chose que la vertu générale. Pour ce qui regarde l'opinion commune, qui veut que la vertu consiste dans la médiocrité & dans le milieu, & le vice dans les deux extrémités, je ne vois aucune bonne raison pour la défendre. Je ne vois pas non plus qu'il y ait une telle médiocrité que celle dont elle parle. La hardiesse peut être vertu, quelqu'extrême qu'elle soit, quand la cause est louable. La peur extrême n'est pas vice, lorsque le danger est aussi extrême. De donner à un homme plus qu'on ne lui doit, ce n'est pas un vice, quoique de lui en donner moins, ç'en soit un. Et quand on donne, ce n'est pas la quantité qui fait la libéralité ; mais la cause pour laquelle on l'exerce. Et ainsi il en va de toutes sortes de vertus & de vices. Je sais bien que cette doctrine touchant la médiocrité est d'Aristote, mais ses opinions touchant la vertu & le vice ne sont autres que celles qu'on recevoit de son tems ; mais à présent elles sont méprisées & rejettées par le commun des hommes, & conséquemment elles n'ont pas trop d'apparence de vérité.

XV. Un point principal de la vertu, c'est d'être sociable avec ceux qui le veulent être, & séveres avec ceux qui refusent la société.

interprété Roi de justice & de paix, & verf. 21. *Notre Seigneur Jesus-Christ est dit être Prêtre éternellement, de même que Melchisédech :* d'où l'on peut inférer que la doctrine de notre Seigneur Jesus-Christ enfeigne l'accompliffement de la loi qui mene à la paix.

IV. Que la loi de nature foit immuable & éternelle, il eft montré par ceci ; que la Prêtrife de Melchifedech eft éternelle, même par les paroles de notre Seigneur, Matth. 5. 18. *Le Ciel & la terre pafferont, mais pas un iota, ou un feul point de la loi ne paffera, que toutes ces chofes ne foient faites.*

V. Il y a plufieurs paffages qui prouvent qu'on doit tenir fa parole, & ne pas rompre les pactes. Pfalm. 51. où étant demandé, verf. 1. *Seigneur, qui eft-ce qui demeurera dans votre Tabernacle ?* il eft répondu, verf. 4. *Celui qui chemine fans macule, & qui fait œuvre de juftice :* & que l'on doit s'entrefaire plaifir & fe gratifier l'un l'autre, lorfqu'il n'y a point de pacte qui nous en empêche. Deut. 25. *Tu ne fermeras point la bouche au bœuf qui brife les grains en ton aire ;* ce que S. Paul interprete. 1. Cor. 9. 9. non pas des bœufs, mais des hommes.

VI. Qu'on foit content de l'égalité naturelle, ce n'eft pas feulement une loi fondamentale de la nature, mais auffi de la feconde Table de la Loi divine, Matth. 22. 39. 40. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux Commandemens dépendent*

toute la Loi & les Prophetes : ce qui ne doit pas être entendu, comme si l'on fût obligé par-là d'embrasser les intérêts de son prochain, comme si c'étoient les siens propres, ni de lui donner son bien, mais seulement de croire qu'un autre soit digne des privileges & droits, dont il jouit déja, & de lui accorder tout ce que je voudrois qui me fût accordé par un autre ; qui n'est rien autre chose, sinon que l'on doit être humble & content de l'égalité naturelle.

VII. Or qu'en distribuant des privileges à des personnes qui sont égales, il en faille faire la distribution selon la proportion des nombres (ce qu'on nomme donner *æqualia æqualibus ; & proportionalia proportionalibus* :) Nous en avons une preuve où Dieu même le commande à Moïse, Num. 26. 53. 54. *Tu diviseras la terre selon le nombre des noms, à ceux qui sont le plus, tu donneras la plus grande part, & à ceux qui sont le moins, la plus petite.* Aussi que ce soit un moyen pour parvenir à la paix, que de décider par sort, l'Ecriture le montre par ce texte. Prov. 18. 18. *Le sort appaise les contradictions, & juge même entre les puissans.*

VIII. Nous avons posé pour une loi de nature, qu'un chacun ait à pardonner les fautes d'autrui, ce qui n'est pas moins de la Nature divine : Car il est de l'essence de la Charité, (qui est le but de toute la Loi) de ne pas s'entre-reprocher ses fautes, ce que notre Sei-

gneur a enseigné, Matth. 7. 1. *Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés.* Vers. 1. *& pourquoi regardes-tu le fètu qui est en l'œil de ton frere, & tu n'apperçois pas un chevron qui est dans le tien.* Il est aussi défendu de presser un autre de prendre notre conseil. Car si l'on méprise l'affection & le desir que nous avons de corriger l'un & l'autre, de le presser davantage, c'est le reprendre & le condamner, ce qui est le texte précédent, & prouvé encore, Rom. 14. 12. *Ainsi puisqu'un chacun de nous rendra compte pour soi-même à Dieu; ne nous condamnons plus l'un l'autre, mais usez plutôt de jugement en cela, de ne mettre aucune embûche ou scandale à votre frere.*

IX. Davantage la Loi de nature qui commande. *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, est confirmée en S. Matth. 7. 4. 12. *Toutes choses donc lesquelles vous voulez, que les hommes vous fassent, faites-leur aussi semblablement, car c'est la Loi & les Prophetes*, & Rom. 2. 1. *Lorsque tu juges un autre, tu te condamnes toi-même.*

X. Il est aussi manifeste par l'Ecriture, que les lois ne regardent que le tribunal de la conscience, & que les actions qui leur seront contraires, ne seront point punies de Dieu, qu'en ce qu'elles proviennent ou de négligence ou de mépris. Et premiérement que les lois ne soient faites que pour la conscience, il est prouvé dans S. Matth. 5. 20. *Car je vous dis, que si votre justice ne surpasse la justice des*

Scribes & des Pharisiens, vous n'entrerez jamais dans le Royaume des Cieux. Les Pharisiens en apparence étoient très-exacts à accomplir leurs promesses, mais il leur manquoit la sincérité intérieure de la conscience : autrement notre Seigneur n'eût pas demandé dans les siens une plus grande justice que la leur : & c'est pour cette même raison, que notre Seigneur dit : *Le Publicain est retourné du Temple justifié, & le Pharisien en est sorti plus criminel.* D'ailleurs Jesus-Christ dit, *que son joug est doux, & son fardeau léger :* ce qui vient de ce que Jesus-Christ ne demande que la bonne volonté, & Rom. 14. 23. *Celui qui en fait scrupule, est condamné s'il en mange.* Dans une infinité d'autres passages, Dieu déclare ouvertement qu'il prend la volonté pour l'effet, aussi bien dans les bonnes que dans les mauvaises actions. Par où il est manifeste que l'observation de la Loi divine dépend de la conscience. De l'autre côté il n'est pas moins évident, que si un homme commet les plus abominables & méchantes actions par une infirmité, toutesfois & quantes qu'il les condamnera dans sa conscience, il en aura la remission entiere, & sera délivré des peines dues à telles actions. *Car toutesfois & quantes qu'un pécheur se repentira de ses péchés, j'ôterai de ma mémoire toutes ses iniquités*, dit le Seigneur.

XI. Or que la vengeance, par la loi de nature ne doive point avoir pour fin (comme j'ai dit, chap. 3. sect. 10.) la vaine gloire,

mais seulement l'utilité pour l'avenir; il y en a, qui font difficulté de le croire, comme si cette loi ne s'accordoit pas avec la loi divine. Ils objectent que les peines des damnés doivent même durer après le jour du jugement, quand il n'y aura plus de lieu ni pour l'amendement, ni pour le futur. Cette objection seroit de grande force, si les peines avoient été ordonnées après que les hommes auroient cessé de commettre des péchés. Mais puisqu'elles ont été instituées, ou devant, ou au moins durant le péché, elles servent beaucoup aux hommes, parce qu'elles retiennent les hommes dans la paix & dans la vertu, par la crainte & terreur qu'elles mettent dans leur esprit. Et ainsi même cette vengeance ne regarde que le futur.

XII. Enfin il est impossible qu'aucune loi de la raison soit contraire à la loi divine. Car Dieu a donné la raison à l'homme, pour lui servir de lumiere & de flambeau : & sans doute, que Dieu nous fera rendre compte au jour du Jugement, comment nous nous en sommes servis durant le pélerinage de cette vie mortelle.

CHAPITRE VI.

I. Que ces lois de nature ne sont pas suffisantes pour ôter l'état de guerre parmi les hommes, jusqu'à ce qu'on en ait donné de meilleures assurances. II. Que la loi de nature dans la guerre n'est que l'honneur. III. Qu'il n'y a point d'assurance sans la concorde de plusieurs. IV. Que l'union ou con-

corde de plusieurs ne peut pas être maintenue, si ce n'est que quelqu'un ait la puissance de tenir tous les autres dans le devoir. V. D'où vient que la concorde se trouve entre les animaux irraisonnables, & non pas parmi les hommes. VI. Que l'union est nécessaire pour le maintien de la concorde. VII. Comment l'union se fait. VIII. Définition du Corps Politique. IX. Ce que c'est qu'être incorporé. X. Définition du Souverain & du sujet. XI, Deux especes de Corps Politique, patrimonial, & république.

I. Il a été démontré assez amplement dans le traité de la nature humaine, ch. 12. art. 16. que les opinions que les hommes ont conçues des récompenses & châtimens qui doivent suivre leurs actions, sont les causes principales qui produisent la volonté qu'ils ont de bien ou de mal faire. C'est pourquoi dans cet état, dans lequel nous avons fait tous les hommes égaux, & juges de tout ce qui les touche, il faut conclure que la crainte qu'ils ont de l'un & de l'autre, est aussi égale, & que toute la confiance d'un chacun n'est fondée que sur sa force & son adresse, & par conséquent, que quand quelqu'un par une passion déréglée se laisse emporter, & qu'il viole les lois de la nature, il ne doit point s'attendre sur la parole ni la force d'autrui, mais seulement croire que sa sûreté dépend de bien prévenir & d'anticiper les desseins des autres qui lui pourroient nuire. Et pour ce sujet le droit qu'un chacun a de faire tout ce qui lui semble bon, demeure en son entier, comme un moyen né-

ceſſaire à le conſerver. C'eſt pourquoi juſqu'à ce que l'on ait donné des aſſurances & certaines précautions pour ceux qui voudront garder les lois de la nature, les hommes demeureront toujours dans un état de guerre. Car s'il eſt permis à chacun de faire tout ce qu'il croit être à ſon avantage, ou pour ſa sûreté, ce qui dépend principalement du ſecours mutuel qu'on s'entre-prête, de là naît enſuite une crainte & défiance que l'on a de l'un & de l'autre.

II. C'eſt un dire aſſez commun, *inter arma ſilent leges*, que les lois ſe taiſent parmi le bruit des armes. C'eſt pourquoi il ſe trouve fort peu de choſes à dire ſur les lois, qu'on doit garder durant le tumulte de la guerre, où il n'y a point d'autres regles pour ſes actions que l'*eſſe*, ou le *bene eſſe* d'un chacun. Néanmoins la loi de nature défend même dans la guerre d'aſſouvir la cruauté de ſes paſſions, ſi ce n'eſt pour ſon avantage & profit. Car cela montre & témoigne non pas une néceſſité, mais ſeulement une diſpoſition & inclination à la guerre, ce qui eſt contraire à la loi de nature. Nous liſons qu'au temps paſſé la rapine & le brigandage s'exerçoient parmi les hommes, comme un art ou métier particulier. Néanmoins ceux qui vivoient dans cette étrange profeſſion, avoient aſſez d'humanité pour ne pas ſeulement laiſſer la vie à ceux qu'ils voloient, mais même les choſes néceſſaires à la vie, comme leurs bœufs, & leur attélage, & tous les outils de l'agriculture,

quoiqu'ils enlevassent le reste de leurs troupeaux, comme tous les autres meubles moins nécessaires. Et tout de même que le brigandage étoit licite & permis dans le premier état de la nature, faute d'autre sureté, & moyen pour se maintenir, ainsi la cruauté étoit défendue, & réputée contraire aux mêmes lois, si la peur ne suggeroit rien à l'encontre. Car il n'y a que la seule peur ou crainte qui puisse justifier un homme, qui tue un autre, & parce que l'on ne sauroit manifester la crainte que l'on a, que par quelqu'action lâche & indigne d'un homme de cœur, laquelle fait voir qu'on se défie de ses propres forces & de son courage. Tous ceux qui ont voulu passer pour braves & généreux, n'ont jamais commis aucune action qui les pût accuser de cruauté. Et quoique dans la guerre il n'y ait point de loi, dont l'infraction s'appelle injure, il y a néanmoins des lois dont l'infraction se doit appeller deshonneur. En un mot, dans la guerre, la seule loi qui doit régler les actions, c'est l'honneur; & le droit de guerre, c'est la prévoyance & l'adresse que l'on a de prévenir les accidens.

III. Mais puisque le secours naturel est aussi bien requis pour la défense, que la crainte mutuelle est nécessaire pour la paix, nous devons maintenant voir quels secours sont requis pour la défense; & quelles ligues sont capables de jetter une telle crainte dans l'ame d'un homme, qu'il aime mieux se tenir comme il

eſt, que de riſquer ſa propre vie pour envahir les biens d'autrui. Or il eſt évident que le conſentement ou le ſecours mutuel de deux ou trois perſonnes ne peuvent pas cauſer des aſſurances aſſez fermes, & telles que nous demandons. Car il s'en trouveroit, qui ſur l'avantage d'être deux ou trois plus que les autres, ſe hazarderoient inconſidérément à les aſſaillir. C'eſt pourquoi avant que de s'aſſurer ſur le ſecours d'autrui, il faut que le nombre de ceux qui forment une ligue défenſive, ſoit ſi grand, qu'un petit ſurcroit qui ſurviendroit aux ennemis, ne ſoit pas un avantage très-conſidérable pour leur rendre la victoire infaillible.

IV. Mais quelque grand que ſoit le nombre de ceux qui s'uniſſent pour leur défenſe commune; ils n'avanceront jamais guères, ſi tous d'un commun conſentement ne dreſſent leurs actions à une même fin : En quoi conſiſte, comme je l'ai montré autre part, l'eſſence de la concorde dans une multitude de perſonnes aſſemblées, quoi qu'elle ſoit cauſée ou par la crainte d'un ennemi préſent, ou par l'eſpérance de la victoire du butin, ou de la vengeance, & qu'elle puiſſe durer auſſi long-temps que l'action, pour laquelle elle a été faite. Néanmoins conſidérant la diverſité des eſprits & des paſſions des hommes, qui par une néceſſité naturelle diſputent entr'eux pour l'honneur & la dignité, Je tire cette conſéquence, que non ſeulement il eſt impoſſible

que ce consentement des esprits à s'entr'aider réciproquement, soit de longue durée, mais qu'à peine voudront-ils demeurer en paix entr'eux-mêmes, s'il n'y a quelque crainte commune à tous qui les empêche de tomber dans ce désordre.

V. Je sai bien que l'on peut objecter à ceci, l'expérience qu'on a de certains animaux, lesquels quoique privés de la raison, ne laissent pas néanmoins de vivre dans une tranquillité & bonne intelligence, & garder un si bon ordre parmi eux, que l'on ne voit jamais arriver entr'eux aucun désordre, ni tumulte. Ce qui se peut voir dans les abeilles, que l'on compte pour ce sujet parmi les animaux, politiques & sociables. Qu'est-ce qui empêche donc que les hommes qui prenoient toutes les commodités qui viennent de la concorde, ne la puissent continuer entr'eux, sans y être contraints par quelque puissance supérieure, aussi-bien que les abeilles le font? A quoi je réponds qu'entre les autres animaux, il n'y a aucune dispute du point d'honneur, n'y de dignité comme il s'en rencontre parmi les hommes. Et comme de cette contestation nait la haine & l'envie: Aussi ces deux passions sont cause des séditions & des guerres qui arment les hommes les uns contre les autres. Secondement, les appetits de ces animaux sont tous conformes, & se portent à un bien & aliment commun à chaque particulier. Mais les passions déréglées des hommes, font qu'ils tâchent d'a-

voir le commandement, & qu'ils veulent amasser des richesses, qui comme elles sont différentes en chaque particulier, aussi sont-elles les sources des débats & querelles qui les suivent ordinairement. En troisiéme lieu, les animaux privés de la raison, ne voyent pas, ou ne s'imaginent pas voir de défauts en leurs polices : d'où vient qu'ils demeurent contents & satisfaits, & dans une paix éternelle. Mais en une République il se trouve toujours quelqu'un qui se croit plus sage que les autres, & qui tâche pour cela de corriger les défauts qu'il y remarque : & comme diverses personnes ont des vues différentes, & veulent user de divers moyens & remedes, aussi de cette diversité d'opinions naît la guerre des volontés. En quatriéme lieu, les bêtes n'ont pas assez à leur commandement l'usage de la voix, pour en pouvoir exciter dans les ames des autres la sédition & les troubles : Mais les hommes ont une langue pour exprimer leurs passions, & les imprimer dans les autres. En cinquiéme lieu, elles n'ont aucune appréhension ny connoissance du droit, ou de l'injure ; mais seulement du plaisir, ou de la douleur : d'où vient qu'elles ne s'entr'attaquent point, ny ne s'avisent pas de censurer les actions de leur Chef durant qu'elles sont à leur aise, & dans l'indolence, là où les hommes qui se font Juges eux-mêmes du droit & de l'injure, ne sont jamais tant portés à la sédition, que quand ils jouissent d'une grande abondance, & d'une profonde

paix. En dernier lieu, la concorde naturelle qui ſe trouve parmi ces animaux, eſt un ouvrage de Dieu, là où celle des hommes eſt artificielle & ne ſubſiſte que ſur des paroles données & des engagemens libres de part & d'autre. Il n'eſt pas bien étrange que la concorde de ces animaux qui vivent enſemble dans quelque ſorte de communauté, ſoit de plus longue durée que celle des hommes, qui n'eſt qu'un ouvrage de l'art & non pas de la Nature.

V I. Il eſt donc vrai que le conſentement, par lequel j'entends l'union de pluſieurs volontés tendantes à une même fin, ne ſuffit pas pour donner des aſſurances & précautions certaines qu'on aura une paix commune, ſi l'on n'établit quelque puiſſance ſupérieure & générale, qui puiſſe contraindre les particuliers, & de garder entr'eux la paix établie, & de joindre leurs forces contre l'ennemi commun. Cela ne ſe peut faire que par un ſeul moyen, à ſavoir par l'union, laquelle conſiſte en ce qu'un chacun ſoumette ſa volonté propre à celle d'un autre, ou d'un certain nombre de perſonnes, qui eſt ce qu'on appelle Conſeil. Car je définis le Conſeil, une aſſemblée de pluſieurs perſonnes qui déliberent de quelque choſe qu'il faut faire pour le bien commun de tous les Citoyens.

VII. Or l'union conſiſte principalement en cela, que chacun s'oblige par un contrat exprès, & promet à un certain homme, ou à une certaine Aſſemblée, faite & établie par

le commun consentement de tous, de faire ou de ne faire pas ce que cet homme ou cette assemblée lui commanderont de faire, ou qu'ils lui défendront. Davantage, si c'est une assemblée & un conseil, a qui on promet obéissance, alors on doit promettre & s'obliger par un pacte, qu'un chacun tiendra pour un commandement légitime de tout le conseil, de faire ce qui aura été résolu & ordonné par la plus grande partie des personnes qui le composent. Et bien que la volonté ne soit pas à proprement parler, volontaire d'elle-même, mais bien le principe des actions auxquelles on donne ce titre, néanmoins quand on s'oblige par contrat de soumettre sa volonté à la disposition d'un autre, ce n'est rien autre chose que faire transport de son droit & de ses forces à celui auquel on promet l'obéissance. Et par ce moyen, celui qui est une fois établi pour Chef, peut désormais en se servant de la force & pouvoir d'un chacun, contraindre les particuliers à maintenir entr'eux l'union & la concorde.

VIII. L'union faite de la sorte, c'est ce que l'on appelle à présent un Corps politique, ou société civile, que disent les Grecs πολις, c'est-à-dire, une Cité ou une Ville; laquelle on peut définir, une multitude de personnes, qui ne font néanmoins qu'une assemblée, établie par un pouvoir & consentement commun pour le bien public, pour la paix & la défense commune.

IX. Et comme cette union dans un Corps politique est établie avec une puissance sur tous les membres particuliers de ce Corps, pour le bien public ; aussi peut-on établir & choisir d'entre cette multitude, une union de certaines personnes, laquelle nous appellerons une union subordonnée, pour faire quelqu'action pour leur bien commun, ou pour le bien de la Ville, comme pour le trafic, & autres choses. Ces Corps politiques subordonnés sont appellés Communautés ; & ils ont autant de pouvoir sur les particuliers de leur Communauté, que la Ville, dont ils sont les membres, leur en a donné.

X. Dans toutes Villes ou Corps politiques non subordonnés, mais indépendans, la seule personne, ou le Conseil, à qui les particuliers ont donné cette puissance commune, doit porter le titre de Souverain, & sa puissance est une puissance souveraine ; laquelle consiste dans la force & pouvoir, dont chaque membre s'est dépouillé en contractant, pour lui en faire le transport. Mais parce qu'il est impossible qu'en effet & réellement on fasse un transport de sa force à un autre, ou qu'un autre la puisse recevoir, on doit entendre que de faire transport de sa puissance & force, ce n'est rien autre chose que de renoncer au droit de résister à cette personne, à qui on en fait le transport. C'est pour cela que chaque membre du Corps politique, est appellé sujet, comme qui diroit, un homme sujet à la puissance du Souverain.

XI. La cauſe en général, qui fait qu'une perſonne ſe range ſous la puiſſance d'un autre, eſt, (comme j'ai déja prouvé) la crainte mutuelle de ne pouvoir pas ſans cela ſe conſerver long-tems. Or un homme peut ſe rendre ſujet de celui qui l'attaque, ou l'attaquer, parce qu'il le craint : ou enfin pluſieurs ſe peuvent ranger ſous la puiſſance de quelqu'autre, duquel ils eſperent la protection. De la premiere façon de s'aſſujettir il en réſulte un Corps politique, que l'on peut appeller naturel, d'où naiſſent deux différentes eſpeces de domination, la paternelle, & la deſpotique. Mais quand on ſe range ſous la puiſſance d'un autre par un conſentement de pluſieurs, le Corps politique qu'ils font, eſt pour l'ordinaire appellé République, pour le diſtinguer de l'autre, quoique ce nom de République leur ſoit commun à tous deux. Je traiterai en premier lieu, des Républiques, & puis enſuite, des Corps politiques, Patrimonial, & Deſpotique.



SECONDE PARTIE.

CHAPITRE I.

I. Introduction II. Qu'eſt-ce que multitude devant l'union. III. Qu'il faut un conſentement exprès de tous les particuliers. IV. L'union ou l'état Démocratique Ariſtocratique & Monarchique, peuvent être établis pour toujours, ou, &c. V. Sans des aſſurances certaines on ne doit pas ſe dépouiller d'aucun droit particulier. VI. Les pactes ne ſont pas capables de donner des aſſurances, ſans la crainte de quelque puiſſance ſupérieure qui peut contraindre. VII. Ce que c'eſt que puiſſance de contraindre. VIII. Et l'épée de la guerre. IX. Que celui qui tient l'épée de la guerre, doit être juge de tous les différents. X. Définition des lois civiles. XI. Que c'eſt au même à nommer les Magiſtrats & Officiers. XII. Que celui qui a la puiſſance Souveraine, n'eſt juſticiable de perſonne, ni tenu aux lois de l'état. XIII. Une République ſuppoſée, dans laquelle les lois ſeroient premiérement établies, & puis après la République. XIV. Cette ſuppoſition refutée XV. L'opinion, de ceux qui croient qu'il y a des eſpeces de gouvernement compoſée & mixte XVI. Cette opinion eſt refutée. XVII. Ce que c'eſt qu'un gouvernement mixte. XVIII. La raiſon & l'expérience prouvent qu'il y a dans toute ſorte de Gouvernement & d'états une puiſſance Souveraine. XIX. Quelques principaux ſignes & marques de Souveraineté.

I. DANS un diſcours de la nature humaine déja imprimé, j'ai traité tout au long, de la force & état naturel de l'homme, à ſavoir de ſa connoiſſance & de ſes paſſions dans les onze premiers Chapitres, & comme elles ſont principes de toutes les actions, dans le dou-

ziéme, & dans le dernier, à quel état ces mêmes paſſions portent les hommes. Dans le premier chap. de ce traité, j'ai dit quel état leur ſuggere la raiſon, c'eſt-à-dire, quels ſont les principaux points & articles de la loi de nature; dans le 2. 3. 4. 5. & en dernier lieu, comment d'une multitude naturelle des hommes, il ſe fait par les pactes & contrats mutuels une perſonne civile, ou Corps politique. Dans cette ſeconde Partie j'y dois conſidérer la nature du Corps politique, & de ſes lois, que nous appellons civiles: & parce qu'il a été démontré dans le dernier Chapitre de la premiere partie, art. dernier, qu'il n'y avoit que deux ſortes de Corps politique; l'un artificiel & arbitraire; qui a quelque rapport & reſſemblance avec une création, laquelle ſe fait par une puiſſance divine, en tirant la choſe créée, de ſon premier néant; l'autre naturel, & fait par néceſſité, qui eſt comme une génération de ce Corps. Je parlerai en premier lieu du Corps politique, qui a été établi par une aſſemblée & avec le conſentement d'une multitude.

II. Ayant en ce lieu à parler d'une multitude d'hommes, qui ſe vont unir & s'aſſembler en un Corps politique, pour être en aſſurance l'un contre l'autre, & contre les attaques d'un ennemi commun, & cela par des contrats & pactes: avant que de ſavoir quels pactes ils doivent faire, je dois connoître quelle ſorte de perſonnes ce ſont, & quelle eſt leur

fin. Et premiérement pour ce qui concerne les personnes, comme ils sont plusieurs, aussi les considérai-je ici faisant nombre sans unité. En effet on ne doit jamais attribuer une action faite par une multitude de personnes assemblées ensemble, à la multitude comme sienne propre, ni l'appeller l'action de la multitude, si ce n'est qu'un chacun y ait mis la main, & que tous sans exception, ayent d'un commun consentement concouru à la faire. Car dans une multitude, quoiqu'un chacun prête la main à faire quelque chose, il y a néanmoins autant d'actions & de desseins, qu'il y a de personnes. Car même dans une sédition, quoique la plûpart s'accordent ensemble, & conspirent à faire un même mal : néanmoins au milieu de cette union ils demeurent toujours dans un état de guerre, comme nous lisons de ces Juifs assiégés dans la Ville de Jérusalem, lesquels à même tems avoient guerre contre leurs ennemis, & entr'eux-mêmes. Quand donc on dira qu'une multitude d'hommes a fait une action, cela se doit entendre, comme si elle avoit été faite par le consentement, non seulement de la plus grande partie, mais de chaque particulier de la multitude. En second lieu quoique plusieurs s'assemblent, avec intention de s'unir ensemble, ils ne laissent pas d'être toujours chacun dans son état, & dans cet état chacun à bien droit sur toutes choses, mais néanmoins ce droit étant invalide, comme j'ai déja prouvé ch. 1. art. 10.

ils se trouveront dans un état, auquel personne ne jouira d'aucune chose. Car parmi eux il n'y a nulle distinction, ni lieu pour Mien, & Tien.

III. La premiere chose donc qu'ils doivent faire après s'être assemblés, c'est qu'un chacun demeure d'accord avec ses compagnons de la chose, qui peut les conduire à leur fin. Or cela ne peut arriver par aucun autre moyen imaginable, qu'en s'accordant ensemble, que désormais l'avis & la volonté de la plus grande partie de leur nombre, ou celle de certaines personnes par eux choisies & nommées à cela, ou enfin la volonté d'un seul homme élu pour chef sera tenue & prise pour la volonté de tous en général. Après quoi ils sont unis, & ne font qu'un Corps politique. S'ils ont arrêté que la volonté de la plus grande partie de l'assemblée sera tenue pour la volonté de tous les particuliers, alors on appelle cette union, Démocratie ; c'est-à-dire, un gouvernement dans lequel un nombre total, ou autant de personnes qu'il leur a plû arrêter, étant légitimement assemblées, sont le Souverain de l'état, & chaque particulier en est le sujet. Si chaque particulier a transporté & engagé ses volontés dans un certain nombre de personnes choisies & triées d'entre les autres, alors il se fait une Oligarchie, ou Aristocratie, lesquels termes ne signifient que la même chose, mais au reste font connoître les diverses passions de ceux qui s'en servent;

Car quand le gouvernement de ceux, qui ont cette charge, nous plaît, on l'appelle Ariſtocratie : s'il ne nous plaît pas, on le blâme en lui donnant le nom d'Oligarchie. En dernier lieu, ſi l'on a conſenti, que la volonté d'un ſeul homme, ſera tenue pour la volonté de tous en général, alors c'eſt ce que l'on nomme Monarchie, & cet homme eſt le Souverain, & les autres ſes Sujets.

IV. Or ces diverſes ſortes de gouvernement, & d'union ont été inſtituées ou abſolument, c'eſt-à-dire, ſans en limiter la durée, ni donner des bornes, ou avec limitation, & juſqu'à certain terme. Mais d'autant que nous parlons ici d'un Corps Politique & d'un gouvernement établi pour la ſureté & défenſe perpétuelle de ceux qui l'ont inſtitué, qui pour ce ſujet ne déſirent rien plus que la perpétuité de ce bien, je paſſerai ſous ſilence ceux qui ſont limités & ſeulement temporains, & ne ferai mention que de ceux qui doivent durer pour jamais.

V. La fin & la cauſe, qui porte un homme à ſe deſſaiſir entre les mains d'un autre, ou de pluſieurs enſemble, du droit qu'il avoit de ſe défendre, & de réſiſter par ſes propres forces, quand bon lui ſembleroit, eſt la ſureté qu'il attend, ou l'eſpérance qu'il a d'être protégé & défendu par ceux, à qui il fait ce tranſport. Or alors un homme peut ſe croire en ſureté, quand il prévoit qu'on ne lui peut faire aucune violence ou tort, ſans que l'autre qui le fait, n'en ſoit puni & châtié par le Souve-

rain, à qui ils ont promis l'obéïssance en effet. Sans cette assurance & précaution il n'est pas raisonnable qu'un homme se dessaisisse de son droit, ni qu'il quitte les avantages qu'il avoit, pour se rendre comme une proie à l'attaque & violence de ses ennemis. C'est pourquoi, quand on n'a pas encore établi aucune puissance Souveraine, qui puisse donner cette précaution & sureté, le droit, qu'un chacun a de faire tout ce qui à son jugement lui paroit raisonnable, demeure en son entier. D'ailleurs quand un homme particulier selon son avis a droit d'employer sa force pour la résistance, alors on doit supposer qu'un chacun a le même, & par conséquent qu'il n'y a pas encore aucune forme de République ou Corps Politique. Pour savoir donc, combien dans l'établissement d'une République un chacun soumet sa volonté à la puissance d'autrui, cela dépend de la connoissance de la fin, qui est la sureté de tous les membres de l'Etat. Car tout ce dont l'on croit le transport nécessaire pour acquérir cette fin, est en effet transféré : autrement un chacun retient toujours la liberté & droit naturel de se défendre & de se mettre à couvert de la violence d'autrui.

VI. Il ne suffit pas pour avoir cette assurance qu'un chacun fasse des pactes, ou promette par écrit à son voisin qu'il les gardera ; Et on ne doit pas les appeller des lois, puisqu'ils n'empêchent pas que les hommes ne demeurent toujours dans l'état de nature & de guerre. Il faut

de plus qu'il y ait une puiſſance ſupérieure, qui puiſſe contraindre les particuliers par la crainte d'être punis, à tenir leurs promeſſes. Car puiſque les volontés de la plupart des hommes ne ſont reglées que par la crainte, & que l'on ne craint pas une puiſſance qui ne l'eſt pas en effet ; la plupart des hommes pouſſés par la violence de leurs paſſions, comme par l'avarice, l'amour & la colere, ſe laiſſeront aiſément emporter à violer la foi de ces traités, & ainſi les autres, qui ſans cela les euſſent accomplis, ſont mis en leur liberté, & n'ont point d'autres lois ni règles qu'eux-mêmes & leurs intérêts.

VII. Puiſque cette puiſſance de contraindre conſiſte principalement, comme l'on peut voir au chap. 2. art. 3, par. 1. à ne pas réſiſter, comme on pouvoit devant, à celui à qui on l'a donnée, il s'enſuit donc que perſonne dans quelque République que ce ſoit, ne peut avoir droit de réſiſter à celui, ou à ceux qui ſont en poſſeſſion de cette puiſſance, ou, comme on parle ordinairement, de l'épée de juſtice, pourvu qu'il ſoit poſſible de ne pas réſiſter. Car par. 1. chap. 2. art. 18. les pactes n'obligent qu'à faire ce que l'on peut.

VIII. D'autant que ceux qui ſont ſous la protection de cette épée de juſtice, qui tient tous les ſujets dans la crainte & la ſubjection, qui jouiſſent bien entr'eux d'une paix aſſez aſſurée, mais ſont néanmoins encore en danger, & expoſès à la violence & cruauté des ennemis

étrangers. Si on ne trouve quelque moyen de joindre & unir leurs forces pour y résister, il vaudroit autant qu'ils n'eussent point cette paix domestique. C'est pourquoi un chacun doit s'obliger par pacte à contribuer de toutes ses forces pour la défense commune, & pour s'opposer à l'assaut des ennemis. Mais parce que chaque particulier a cédé & fait transport du droit qu'il avoit de se servir en toute occasion de sa force, à celui ou à ceux qui tiennent l'épée de justice : il faut de toute nécessité que la puissance de défendre, c'est-à-dire l'épée de guerre, soit entre les mains de celui qui tient l'épée de justice, & par conséquent ces deux épées n'en font qu'une, & sont essentielles & inséparables de la puissance souveraine.

IX. Or d'autant que ce droit de glaive n'est autre chose que l'autorité de s'en servir quand on le jugera nécessaire : Il s'ensuit que la puissance de juger de toutes sortes de différens, dans lesquels l'épée de Justice est d'usage, ou de déterminer des choses qui regardent la guerre, dépendent de celui-la même qui en possede la Souveraineté.

X. Au reste, vu qu'il n'est pas moins important au bien de la paix, & que c'est une chose plus nécessaire de prévenir la violence, & empêcher les désordres, que de les appaiser, ou de les punir quand ils arrivent, & que toute querelle naît des différentes opinions que les hommes ont sur les questions du mien & du tien, du juste & de l'injuste, du bien & du

du mal, & autres semblables que chacun estime à sa fantaisie & selon son caprice, c'est à la même Souveraine puissance à prescrire certaines mesures publiquemenr reçues, par lesquelles chacun puisse savoir ce qui lui appartient, & ce qui est à un autre, ce que c'est que l'on doit appeller bien ou mal, comme aussi à donner des regles, pour connoître ce qu'il faut faire, ou ne pas faire. Or ces regles & mesures des actions des sujets, sont ce que l'on nomme les loix civiles ou politiques, lesquelles doivent être établies par celui qui a le droit de glaive, ou de l'épée de guerre, afin qu'il puisse contraindre & forcer les sujets de les garder. Car autrement elles seroient faites en vain.

XI. D'ailleurs, à cause que ce seul homme qui a cette puissance, ne peut pas assister en personne à tous les différens de la République, ni lui seul déterminer de toutes les affaires concernant le bien public, ni mettre en exécution toutes les délibérations qui sont de la paix ou de la guerre, sans l'aide de quelques Ministres & Officiers subalternes, il s'ensuit que c'est à la même puissance à choisir telles personnes, & à limiter leur pouvoir : puissançe de laquelle nous avons fait dépendre le jugement de toutes les choses de conséquence.

XII. Enfin de ce que chaque particulier a soumis sa volonté à la volonté de celui qui possede la puissance souveraine dans l'Etat, en sorte qu'il ne peut employer contre lui ses forces, il s'ensuit que le Souverain doit être in-

justiciable, c'est-à-dire, avoir impunité de tout ce qu'il entreprend.

XIII. Or tous les droits de la puissance Souveraine, à savoir de se servir quand bon lui semble, tant de l'épée de justice, que de celle de la guerre, d'établir ou abolir les lois, juger les procès, punir les crimes, choisir tous les Officiets & Magistrats, avec plusieurs autres qui sont attachés à ceux-ci, font que la puissance Souveraine n'est pas moins absolue dans l'Etat, devant l'établissement de la République, que celle qu'un chacun avoit de faire, ou ne pas faire, selon sa fantaisie & son plaisir. Et voilà ce que quelques-uns, qui n'ont pas expérimenté les miseres & le déplorable état auquel les hommes sont réduits par une longue guerre, trouvent dur & si fâcheux, qu'ils ne peuvent pas se résoudre à embrasser les conditions & faire les pactes, & les soumissions que nous avons démontrées être nécessaires pour avoir la paix. C'est pourquoi il y en a qui se sont imaginés que l'on pouvoit établir une République en telle façon, que la puissance Souveraine seroit limitée, & auroit les bornes qu'on s'accorderoit de lui donner. Et voici comme ils en bâtissent l'idée. Ils supposent que plusieurs personnes s'étant accordées sur quelques articles, à qui elles donnent l'autorité de faire des Lois, elles arrêtent entr'elles la façon dont elles veulent être gouvernées. Cela étant, disent-ils, qu'elles choisissent par un commun consentement, un hom-

me, ou un nombre de perſonnes qui ayent le ſoin de voir que ces articles ſoient mis en exécution. Or afin qu'ils le puiſſent faire, on leur aſſigne quelque proviſion limitée, & certains revenus, pris ſur les impôts & tributs publics : que ſi ces gens en uſent mal, ils en ſeront auſſi-tôt dépouillés par un accord commun de ceux qui leur avoient donné cette puiſſance. Ainſi ils penſent avoir heureuſement établi une République, dans laquelle il n'eſt pas permis à aucun particulier de ſe ſervir du glaive privé pour ſa défenſe, en quoi ils ſe trompent bien fort.

XIV. Car premiérement comme il eſt néceſſaire que celui qui manie les deniers & revenus publics, ſe mêle auſſi d'en lever à ſa diſcrétion, & de maintenir les troupes & forces pour la guerre : Si d'ailleurs les revenus ſont limités & bornés, il faut auſſi que les forces le ſoient. Or des forces limitées contre la puiſſance d'un ennemi, laquelle nous ne pouvons pas limiter, ne ſont pas ſuffiſantes pour la défenſe commune. Donc s'il arrive qu'un ennemi puiſſant envahiſſe cet État imaginaire avec de plus grandes forces, & qui ſurpaſſent celles de cette République, & qu'il n'y ait plus aucun moyen d'en lever davantage, alors il ſera permis à un chacun de pourvoir le mieux qu'il pourra, à ſa ſûreté, & cette liberté, c'eſt ce que nous avons appellé le glaive privé. Ainſi donc voilà l'état de guerre qui eſt de rechef introduit. Mais puiſque le droit d'avoir

en ſa puiſſance les revenus, n'eſt d'aucun uſage ſans celui de commander les hommes, il faut de toute néceſſité que celui qui doit faire mettre en exécution les articles dont nous avons parlé dans l'art. précédent, ait auſſi le droit de ſe ſervir & employer les forces de chaque particulier. Or la raiſon qui lui donne ce droit ſur chacun en particulier, fait auſſi qu'il l'a ſur tous en général. Et voilà comme la puiſſance eſt abſolue, car qui a droit ſur toutes leurs forces, a droit d'en diſpoſer comme il lui plaît. De plus, poſé le cas que ces forces & revenus limités viennent une fois à manquer, & que les mêmes perſonnes s'aſſemblent derechef pour faire des recrues, qui eſt-ce qui aura le pouvoir de les aſſembler, c'eſt-à-dire, de les forcer & contraindre dans cette néceſſité de s'unir? Car ſi celui qui demande ces recrues, a le droit & le pouvoir de les y contraindre, alors il a auſſi une puiſſance ſouveraine & abſolue; mais s'il n'a pas ce droit, alors chaque particulier a la liberté de venir, ou de ne pas venir à cette aſſemblée, d'établir une nouvelle République, ou non, & ainſi le glaive privé eſt de rechef introduit parmi les hommes; mais ſi l'on ſuppoſe que ces perſonnes viennent d'eux-mêmes & de leur propre mouvement pour délibérer de ces recrues, s'il eſt dans leur choix de les donner, ou de ne les pas donner, il eſt auſſi dans leur choix que la République ſubsiſte, ou non, & ainſi il n'y a aucune obligation civile qui puiſſe les

empêcher de se servir de leurs forces privées, s'ils jugent que cela soit nécessaire pour leur sûreté. C'est donc une chose impossible, & qui se trouve seulement dans l'idée, de vouloir premiérement faire des lois civiles, & puis après bâtir là-dessus un Corps politique : comme si la police faisoit le Corps politique, & non le corps politique la police.

XV. D'autres, pour éviter les rudes & fâcheuses conditions comme il leur semble, de cette soumission absolue, laquélle par haine ils nomment esclavage, ont inventé comme ils croient un gouvernement mixte & composé de trois sortes d'Etats : Par exemple, ils supposent qu'on ait donné la puissance d'établir des lois, à quelqu'assemblée Démocratique, la puissance de juger & délibérer à quelqu'autre, & l'administration des lois à quelque troisieme, ou bien à un seul homme, & ce gouvernement ils l'appellent une Monarchie mixte, ou une Aristocratie mixte, ou une Démocratie mixte, selon que l'une de ces trois sortes de gouvernement prédomine plus apparemment. Or dans une telle République, ils s'imaginent que d'une part ils ont adouci cette impérieuse domination ; & que de l'autre ils ont encore ôté aux particuliers l'usage du glaive privé.

XVI. Mais supposé même que cela fût, comment est-ce que cette condition, qu'ils appellent esclavage, seroit plus aisée & moins fâcheuse à supporter ? Car dans cet état qu'ils

établissent, ils voudroient que personne ne fût son juge propre, ni n'eût droit de faire tout à sa discrétion, ni de faire aucunes lois de son autorité particuliere. Or durant que ces trois sortes de personnes, auxquelles ils ont donné le maniment des affaires publiques, s'accorderont & seront unies ensemble, ils leur seront aussi sujets & autant soumis à leur volonté, qu'est un enfant à son pere, ou un esclave à son Maître dans l'état de nature. S'il arrive donc que cette sujétion soit diminuée, ou moins absolue, il faut que cela vienne des différens ou de la mauvaise intelligence de ceux qui ont le droit de la puissance Souveraine entre leurs mains; mais leur mésintelligence n'est autre chose que la guerre. De diviser donc & partager entre plusieurs la puissance Souveraine, on ne fait rien en cela pour diminuer la sujétion simple & absolue, ou si cela fait quelque chose, on introduit l'état de guerre, & par conséquent le droit du glaive privé. Mais la vérité est, comme je l'ai déja prouvé dans les 7. 8. 9. 10. 11. & 12. artic. &c, que la puissance Souveraine ne peut pas être divisée ni partagée, & que cette mixtion & mélange de plusieurs sortes de gouvernemens n'est pas telle en effet : mais seulement cela cause une telle confusion dans nos esprits, que par aprés nous avons de la peine à connoître à qui nous sommes soumis.

XVII. Or quoique la puissance Souveraine ne puisse pas être partagée, ni mixte; mais

qu'elle ſoit toujours ou une ſimple Démocratie, ou une ſimple Ariſtocratie, ou une pure Monarchie, néanmoins dans l'adminiſtration de cette Souveraineté, toutes les trois ſortes de gouvernemens peuvent être ſubordonnés l'un à l'autre. Car ſuppoſé que la puiſſance Souveraine ſoit une Démocratie, comme il a été quelque temps à Rome, néanmoins au même tems il y peut avoir conſeil ou aſſemblée Ariſtocratique, comme étoit le Sénat : & au même tems il y aura une Monarchie ſubordonnée, comme étoit le Dictateur, qui avoit pour quelque tems la puiſſance Souveraine; & comme ſont tous les Généraux des Armées en tems de guerre. Tout de même dans l'Etat Monarchique il peut y avoir un conſeil Ariſtocratique de certaines perſonnes choiſies par le Monarque, ou aſſemblée Démocratique, de certains hommes nommés pour les ſuffrages (le Monarque le permettant) de chaque particulier de l'Etat, & c'eſt ce mêlange qni fait croire à pluſieurs, qu'il ait un mêlange de Souveraineté. Comme ſi un homme s'imaginoit, que le grand Conſeil de Veniſe ne ſe mêle que d'élire des Officiers, des Miniſtres d'Etat, des Capitaines, des Gouverneurs de Villes, des Ambaſſadeurs & autres. Leur part de Souveraineté ne conſiſte qu'à choiſir de tels Officiers, Magiſtrats, Capitaines, &c. & qu'il n'appartienne pas à ce Conſeil de déclarer la guerre ou faire la paix, mais ſeulement à ceux qu'ils ont choiſis à cet effet.

Là où tout au contraire ce n'eſt pas à ceux-ci de la faire, qu'en tant qu'ils ſont ſubordonnés à la puiſſance qui ſe trouve immédiatement dans le grand Conſeil.

XVIII. Et comme la raiſon nous enſeigne qu'un homme qui ne s'eſt pas aſſujetti aux lois, ni obligé par pacte à aucun autre, eſt libre de faire ou de ne pas faire, & de délibérer de tout ce qu'il voudra, durant que chaque membre de ſon corps demeurera dans l'obéiſſance à la volonté du tout, puiſque cette liberté n'eſt rien autre choſe que la puiſſance naturelle, qu'il a de s'en aider dans la néceſſité, ſans laquelle il ſeroit dans un auſſi miſérable état qu'un corps inanimé, auſſi elle nous apprend qu'un Corps politique, de quelque ſorte qu'il ſoit, qui n'eſt par aucuns pactes obligé ni ſoumis à quelqu'autre, doit être en ſa liberté, & aidé dans toutes ſortes de fonctions par chaque membre : ou au moins les membres ne doivent pas lui réſiſter. Car autrement la puiſſance d'un Corps politique, (dont l'eſſence conſiſte dans la non réſiſtance des membres) ſeroit nulle ni d'aucune utilité. Cette vérité eſt confirmée par la coûtume de toutes les Nations & Républiques du monde, dans leſquelles cet homme ou conſeil, qui repréſente tout le corps de l'Etat, & qui en ſoi en enferme toute la force & la vertu, a une puiſſance ſouveraine ſur chaque membre. Quelle nation y a-t-il ou quel Etat, qui n'ait pas le pouvoir ou le droit de faire & choiſir

un Général dans ses guerres ? Or la puissance d'un Général d'armée est souveraine & absolue, & par conséquent la même se trouvoit dans la République, de laquelle elle est dérivée. Car personne ne peut donner plus de puissance à un autre qu'il n'en a lui-même.

XIX. Dans toute sorte de gouvernement où chaque particulier est privé du droit de se défendre à sa fantaisie, il y a, comme j'ai déja montré, une puissance souveraine. Or dans quel homme ou dans quelle assemblée est-ce qu'elle se trouve, c'est ce qui n'est pas si évident ni si aisé à reconnoître, qu'il ne faille donner quelques marques pour en juger. Et premiérement c'est un signe infaillible d'une puissance souveraine dans un homme, ou dans une assemblée, s'il n'y a personne, civile ou naturelle, qui ait droit de punir cet homme, ou de dissoudre cette assemblée. Car qui ne peut pas justement être puni, on ne lui peut pas justement résister. Mais qui a le droit de se faire obéir sans résistance, a aussi le droit & la puissance de contraindte tous les autres, & par conséquent peut régler & gouverner les autres à sa fantaisie : & cela, c'est ce que nous appellons une puissance souveraine. Au contraire, celui qui dans un Etat peut être puni par un autre, & une assemblée qui peut être rompue, n'a pas la souveraineté. Car ceux-là qui ont droit de punir celui-là, & de dissoudre celle-ci à leur discrétion, ont une puissance supérieure & à cet homme & à cette

aſſemblée. Or une puiſſance qui en reconnoît une autre ſupérieure, n'eſt pas ſuprême. En ſecond lieu les marques évidentes de la ſouveraineté, ſont le pouvoir & le droit qu'un homme ou qu'une aſſemblée a de faire ou d'abroger les lois, ſans néanmoins que ce droit dépende ou émane de quelqu'autre. Car puiſque les lois qu'ils font, ſont ſuppoſées être équitables, & faites avec droit, chaque membre de ce Corps politique eſt obligé d'y obéir, & par conſéquent de n'y pas réſiſter : & cette impuiſſance de réſiſter, c'eſt ce qui fait dans ceux-là la puiſſance ſouveraine : Derechef une autre marque de cette ſouveraineté c'eſt le pouvoir d'élire tous les Officiers, Magiſtrats, Conſeillers, & Miniſtres d'Etat : car ſans cela aucun acte de la puiſſance ſuprême ne peut être mis en exécution. En un mot celui qui peut légitimement & de ſon autorité propre entreprendre quelque choſe, qu'aucun autre Citoyen ne peut, doit être tenu pour ſouverain. Car la nature a donné à tous un droit & pouvoir égal. Il faut donc que cette inégalité ait été introduite par le pouvoir de l'état : car celui qui fait de ſon propre mouvement & par ſon autorité, ce qu'un autre ne peut pas, il le fait par le pouvoir que lui en a donné l'Etat, & par conſéquent a la puiſſance abſolue.

CHAPITRE II.

I. La Démocratie précéde tous les Gouvernemens, &c. II. Que le Souverain ne contracte point avec ses Sujets. III. Le Souverain &c. ne peut pas faire injure. IV. Les fautes d'un peuple Souverain, &c. V. La Democratie, &c. est une Aristocratie dOrateurs. VI. Comment se forme l'Aristocratie. VII. Le corps des principaux ou des Nobles ne doit pas proprement être dit faire injure aux Sujets VIII. l'Election des principaux. IX. Un Monarque d'élection. X. Qu'on peut faire un Roi à telle condition, &c. XI. Ce mot de Peuple, équivoque. XII. Qu'on est déchargé de son obéissance, par la renonciation. XIII. Comment on doit interpréter telles renonciations. XIV. Que l'exil décharge de l'obéissance. XV. Aussi si les ennemis s'emparent par force de l'état de celui qui étoit Souverain. XVI. Et s'il ne paroît aucun légitime Successeur.

I. AYANT parlé en général de la société ou République instituée & artificielle, dans le chapitre précédent, il reste maintenant d'en traiter selon les especes différentes, & comment elles se font. Or le premier de tous les trois gouvernemens, selon l'ordre du temps, est la Démocratie; & il faut nécessairement que cela soit ainsi, parce que pour établir une Aristocratie ou Monarchie, il faut procéder à la nomination de quelques personnes par un accord commun. Et cet accord dans une grande multitude d'hommes est fondé sur le consentement du plus grand nombre; & là où les sentimens & suffrages du plus grand

nombre enveloppent & enferment ceux des autres, il y a déja une Démocratie toute formée.

II. Or durant que la Démocratie subsiste il ne se passe aucun pacte ni contrat entre le Souverain & les Sujets : car pendant ce temps-là, il n'y a aucun Souverain avec qui contracter, étant impossible qu'une multitude puisse contracter avec soi-méme, ni avec quelqu'autre homme, ou nombre d'hommes qui soient partie de la multitude, pour se donner la puissance souveraine ; ni que la méme considérée comme un tout, puisse se donner à elle-mème quelque chose, qu'elle n'avoit pas devant, puisque la Souveraineté Démocratique n'est pas établie par aucuns pactes de la multitude ; car cela suppose qu'il y ait déja une opinion & puissance absolue, avec laquelle on puisse contracter, il faut qu'elle soit établie par les pactes des particuliers, c'est-à-dire, qu'un chacun ayant eu égard à sa sûreté & à sa défense particuliere, s'oblige à son voisin d'obéir & suivre tout ce que la plus grande partie de toute la multitude, ou que la plûpart d'un tel nombre de personnes qui seront assemblées en tel temps & lieu, jugera à propos de faire. Et c'est ce qui a donné l'ètre & le commencement à la Démocratie, dans laquelle l'assemblé ou Conseil souverain s'appelloit des Grecs δῆμος, (c'est-à-dire peuple), d'où vient le mot de *Démocratie :* de sorte que là où il est permis à un chacun de venir à la

Cour ſouveraine, & d'y donner ſon ſuffrage, alors le Souverain eſt nommé le peuple.

III. L'on peut aiſément conclure de tout ce que nous avons dit, que tout ce que le Peuple, c'eſt-à-dire, le Souverain dans cet Etat, fait à quelque membre particulier ou ſujet de la République, ne doit pas être appellé injure. Car premiérement l'injure a été définie par 1. chap. 3. art. 2. Infraction de contrat. Mais il ne s'eſt paſſé aucun contrat entre le peuple & aucun particulier, comme nous venons de prouver dans l'art. précédent : le peuple donc ne peut pas lui faire aucune injure. Secondement, tout ce que ce peuple ſouverain entreprend ou fait, tant injuſte ſoit il, il eſt fait par la volonté & avec le conſentement de chaque particulier, qui par conſéquent eſt coupable de la faute commiſe. C'eſt pourquoi ſi le particulier la reçoit pour une injure, il s'accuſe lui-même : en effet, c'eſt contre la raiſon que le même homme qui fait une choſe, s'en éloigne : car il ſe contredit lui-même quand il déſavoue les actions particulieres du peuple, leſquelles il avoit auparavant confirmées en général, & promis qu'il les prendroit pour ſiennes. C'eſt pourquoi ce dire n'eſt pas moins véritable, que commun, *volenti non fit injuria.* L'on ne fait point d'injure à celui qui la veut recevoir. Néanmoins rien n'empêche que pluſieurs actions du peuple ne ſoient injuſtes & mauvaiſes devant Dieu, comme quand il ne garde pas les lois de la Nature.

IV. Car s'il arrivoit que le Peuple ordonnât quelque chose qui fût contraire aux lois de Dieu & de la Nature, quoique cette ordonnance soit l'action de chaque particulier, non pas seulement de ceux qui sont présens à l'assemblée, mais même de ceux qui ne s'y trouvent pas, néanmoins l'injustice de cette ordonnance ne doit pas passer pour un crime de chaque particulier mais seulement de ceux, qui par leur suffrage & leur voix en sont les auteurs. Car comme un Corps politique n'est qu'un corps intentionnel & imaginaire, aussi ses facultés ne sont qu'intentionnelles & dans l'idée. Or pour faire qu'un homme particulier qui est composé d'un vrai corps & d'une ame véritable, soit injuste, il faut une vraie & naturelle volonté de pécher en effet.

V. Quoique dans toute Démocratie, le droit de Souveraineté soit dans l'assemblée qui fait tout le corps, néanmoins l'administration de cette puissance ne se trouve que dans un petit nombre de personnes. Car dans de si grandes assemblées que celles-ci, quand il faut délibérer de quelque chose, on ne peut pas proposer son avis, qu'en faisant de longues harangues, lesquelles selon la capacité & éloquence de celui qui parle, lui font espérer plus ou moins de captiver la bienveillance de l'assemblée, & de la gouverner à sa fantaisie. Parmi donc un grand nombre de harangueurs, où il se trouve toujours quelqu'un, ou quelque peu de personnes qui surpassent de beau-

coup le commun, il faudra que cette perſonne ou ce peu de perſonnes gouverne le reſte de la populace. De ſorte qu'une Démocratie en effet n'eſt rien autre choſe qu'une Ariſtocratie de harangueurs, quelquefois auſſi une Monarchie d'un ſeul Orateur.

VI. Puis donc que la Démocratie eſt le commencement tant de l'Ariſtocratie, que de la Monarchie, il nous faut voir comment l'Ariſtocratie en prend ſon origine. C'eſt lorſque chaque particulier venant à être las de l'aſſiduité qu'il faut apporter pour ſe trouver aux cours publiques, ſoit parce qu'il eſt éloigné du lieu de l'aſſemblée, ou ſoit parce qu'il eſt occupé à ſes affaires domeſtiques, & peut-être même mal-content du gouvernement du peuple, s'aſſemble enfin par un commun accord pour faire une Ariſtocratie : & il ne faut à cela que par ſuffrages donner le nom de ceux dont l'on veut qu'elle ſoit compoſée ; & conſentir à leur élection, & à la pluralité des voix leur transférer la même puiſſance, que tout le peuple avoit devant qu'ils fuſſent choiſis.

VII. Or de cette façon dont eſt établie l'Ariſtocratie, il eſt évident que ce peu de perſonnes ou cette Cour des nobles, ne fait point de pactes avec aucun membre particulier de la République, de laquelle il ſont ſouverains, & par conſéquent qu'ils ne peuvent faire à aucun particulier aucune injure, quoique leur action puiſſe être mauvaiſe & injuſte devant Dieu : ce que nous avons déja prou-

vé dans l'art. 2. Il eſt auſſi impoſſible que le peuple puiſſe comme un ſeul Corps politique contracter avec l'Ariſtocratie, ou la Cour des Nobles, auxquels il veut faire le tranſport de ſa ſouveraineté. Car auſſi-tôt que l'Ariſtocratie eſt établie par le choix de ces perſonnes, dès-là la Démocratie ceſſe d'être.

VIII. Dans toute Ariſtocratie il dépend de la volonté des Nobles préſens de recevoir de temps en temps ceux qu'ils veulent qui ayent le droit de donner leur ſuffrage dans la ſouveraine aſſemblée. Car puiſqu'ils ont la puiſſance ſouveraine, ils ont auſſi le droit (par l'art. 11. du chap. précédent) de nommer & choiſir les Magiſtrats, Officiers, Miniſtres & Conſeillers d'Etat, & par conſéquent peuvent faire ces Offices, ou héréditaires, ou ſeulement électifs.

IX. La Monarchie procéde auſſi de la même origine que l'Ariſtocratie, ſavoir de la Démocratie, ou de la puiſſance du peuple, qui réſigne ſon droit, c'eſt-à-dire, l'autorité ſouveraine, à un ſeul homme choiſi & approuvé par la pluralité des voix. Et dès lors que le tranſport de cette ſouveraineté s'eſt accompli, ce n'eſt plus une République, c'eſt une Monarchie abſolue, & le Monarque ayant pouvoir auſſi bien de ſe choiſir un ſucceſſeur, que d'en jouir lui-même, elle devient à même temps un Royaume d'élection. Car ſuppoſé qu'on ait fait premiérement une ordonnance en cette façon, qu'un tel aura la puiſſance

ſouveraine

ſouveraine durant ſon vivant, & que par après on en choiſira un nouveau, ou la puiſſance du peuple a ceſſé dans ce choix, ou bien elle dure encore. Si elle a ceſſé, alors après la mort de celui qui a été choiſi, perſonne ne ſera obligé de ſuivre les ordonnances de ceux, qui n'étant que des particuliers s'aſſemblent néanmoins pour choiſir un nouveau Monarque, & par conſéquent s'il ſe trouve quelqu'un, qui avantagé par le regne du défunt, ait tant d'autorité qu'il puiſſe forcer la multitude d'obéir à ſes commandemens, & de garder la paix, il peut légitimement le faire : ou plutôt il y eſt obligé par la loi de nature. Mais après l'élection du Monarque, ſi le peuple retient toujours la puiſſance, alors c'eſt le peuple qui a l'autorité ſouveraine, & le Roi n'en eſt que le Miniſtre, pour mettre cette ſouveraineté en exécution, comme étoit autrefois le Dictateur à Rome. Or en ce cas ceux qui s'aſſemblent pour faire une nouvellé élection, n'acquiérent point un nouveau droit, mais retiennent ſeulement l'ancien qu'ils avoient de la faire. Car tout ce temps ils avoient l'autorité ſouvèraine, comme l'on peut voir par ces Rois d'élection, qui procurent du peuple la ſucceſſion du Royaume pour leurs enfans. Or il eſt à croire que quand quelqu'un reçoit quelque choſe de l'autorité du peuple, il ne le reçoit pas du peuple comme de ſes ſujets, mais du peuple comme de ſon Souverain. Davantage, quoiqu'en l'élection d'un Roi, qui ne le doit être que

F

pour la vie, le peuple lui mette entre les mains l'administration de l'autorité publique, néanmoins le peuple la peut révoquer quand bon lui semble, ou lorsqu'il juge qu'il y a cause de le faire. Comme un Prince qui donne quelqu'office pour la vie, le peut reprendre, s'il juge que l'autre en abuse. Et la raison est que les Offices qui demandent du soin & de la diligence, sont transferés de celui qui les donne, comme *onera*, c'est-à-dire, des charges à ceux qui les reçoivent. Quand donc on en décharge quelqu'un, ce n'est pas lui faire injure, mais plutôt une faveur. Néanmoins si en faisant un Roi d'élection avec l'intention de se réserver la souveraineté, le peuple ne se réserve la puissance de s'assembler à certains temps & lieux déterminés, la réserve de son autorité souveraine n'est d'aucun effet, d'autant que personne n'est obligé de garder les ordonnances de ceux qui s'assemblent sans la permission & autorité du Souverain.

X. On a déja montré dans les article précédents, que les Rois d'élection, qui exercent l'autorité souveraine pour quelque tems; sont ou sujets, ou du moins pas souverains. Et cela arrive quand le peuple en les choisissant se réserve le droit & le pouvoir de s'assembler à certains tems & lieux connus de tous, ou bien qu'ils sont souverains absolus, & qu'ils peuvent disposer de la succession, comme il leur plait; savoir quand le peuple dans leur élection n'a déclaré aucun temps ni lieu pour s'assem-

bler, ou qu'il a même expreſſément laiſſé à la diſcrétion du roi qu'il a choiſi, d'ordonner & de rompre ces aſſemblées ſelon ſa volonté. Il y a auſſi un autre moyen de limiter le temps à celui qui ſera élu à la puiſſance Souveraine; je ne ſai pas bien s'il a jamais été pratiqué, mais on ſe le peut imaginer, & on l'a objecté contre la rigueur de la ſouveraineté abſolue, qui eſt que le peuple transfere ſa puiſſance ſouveraine ſeulement à condition, comme par exemple, à la charge & tandis qu'il gardera telles & telles loix, qui lui auront été impoſées. Mais ici on peut auſſi demander, comme nous avons fait en parlant des rois d'élection, ſi dans le choix de ce Souverain, le peuple s'eſt réſervé le droit de s'aſſembler en tel temps & lieu, ou non. Si en effet il ne s'eſt point réſervé ce droit, alors le peuple n'a plus la puiſſance ſouveraine, ni aſſez d'autorité pour juger ſi le roi garde les conditions, dont on a convenu avec lui, ni de commander ou lever aucunes troupes pour le dépoſer de ſon trône; mais il retombe dans le même déplorable état de guerre dans lequel il étoit enveloppé devant l'établiſſement de la Démocratie. Et par conſéquent ſi ce roi d'élection ſe ſervant de l'avantage qu'il a ſur les revenus publics, peut lever des forces ſuffiſantes pour les contraindre à l'union & obéiſſance, le droit auſſi bien que la loi de nature l'oblige à le faire. Mais ſi au contraire dans l'élection de leur roi ils ſe ſont réſervés le pouvoir de s'aſſembler,

& se sont entre-donnés pour cet effet le temps & le lieu, alors ce sont eux qui retiennent toujours la souveraineté, & ils peuvent pour cela faire rendre compte à leur roi chargé de ces conditions, de toutes actions, & le déposer de son autorité & gouvernement, s'ils jugent qu'il l'ait mérité, ou par l'enfreinte des conditions qui lui ont été proposées, ou par quelqu'autre faute. Car la puissance souveraine ne peut par aucun pacte avec un sujet s'être obligée à lui continuer sa charge, laquelle il a reçue, comme un fardeau qui lui a été mis sur les épaules, non pas pour son bien particulier, mais pour le bien du Souverain peuple.

XI. Les controverses qui naissent touchant le droit du peuple, viennent de ce que ce mot est équivoque. Car ce mot, *Peuple*, signifie deux choses. Dans un sens il marque seulement un nombre d'hommes, distingués par les lieux divers de leur demeure, comme le peuple d'Angleterre, ou le peuple de France, qui n'est rien autre chose qu'une multitude de personnes qui demeurent en ces pays-là, sans avoir égard à aucuns pactes ou contrats, par lesquels aucun d'eux soit obligé aux autres. Mais dans un autre sens, ce nom signifie une personne civile, c'est-à-dire un homme seul, ou une assemblée, dont la volonté est prise & tenue pour la volonté de chaque particulier. Comme par exemple, dans ce dernier sens, la Cour ou la Chambre des Communes est prise

pour tout le commun, durant qu'elle demeure assemblée avec autorité & droit. Mais après l'assemblée rompue par le commandement, quoi qu'ils demeurent encore ensemble, ils ne sont néanmoins plus le Peuple, ni les Communes, mais seulement un amas ou multitude de particuliers qui demeurent dans la Chambre : d'où vient que plusieurs personnes qui ne distinguent pas ces deux choses, ont accoutumé d'attribuer à une multitude rompue, ce qui appartient seulement à un peuple réuni en un corps de République ou Souveraineté, & quand une grande quantité de monde de quelque nation que ce soit, s'amasse ensemble de leur autorité propre, on l'appelle du nom de toute la Nation. Et en ce sens on a accoutumé de dire, que le Peuple s'est révolté, ou que le Peuple demande quelque chose, quand en effet, ce n'est qu'une multitude débandée, de laquelle quoi qu'un seul homme puisse être dit, demander, ou avoir droit à quelque chose, cela ne se peut néanmoins dire de la multitude : car là où chaqu'homme a son droit à part & distingué de celui des autres, il n'est rien de reste sur quoi la multitude puisse avoir droit, & quand les particuliers disent, cela est mien, cela est tien, & cela est à un troisième, & ont partagé entr'eux tout ce qu'il y avoit, il n'y a rien de quoi la multitude puisse dire, cela est mien. En effet, ils ne sont point un corps comme il faudroit qu'ils fissent, pour pouvoir demander quelque chose sous le nom de *mien* ;

ou de *tien*, & quand ils disent *nôtre*, cela se doit entendre de chacun en particulier, & non pas de la multitude en général. Au contraire, quand la multitude est unie, & que ne faisant qu'un Corps politique, elle porte véritablement le nom de Peuple, alors les droits & demandes de chaque particulier cessent & n'ont plus de lieu, & celui à qui on a donné la puissance Souveraine, demande sous le nom de *sien*, ce que devant ils disoient tous en nombre pluriel, *leur*.

XII. Nous avons examiné comment les hommes se soumettent à une puissance Souveraine par le transport qu'ils font de leur droit. Il faut maintenant que nous voyons de quelle façon ils peuvent être délivrez de cette soumission. Premièrement, Si celui ou ceux qui ont l'autorité Souveraine, s'en veulent défaire de leur propre mouvement, il n'y a point de doute qu'alors un chacun n'ait de rechef la liberté d'obéir ou de ne pas obéir. De même, si celui-là ou ceux qui tiennent toujours une puissance absolue sur les autres, exemptent néanmoins quelqu'un de cette soumission, celui qui en aura reçu l'exemption, n'est plus tenu à l'obéissance. Car celui-là à qui un autre est obligé, a le pouvoir de l'en délivrer.

XIII. Or ici l'on doit supposer, que si celui qui a l'autorité Souveraine, donne de telles exemptions, ou privileges, qui en soient inséparables, & que toutes fois il retienne directement la Souveraineté, ne sachant pas la

conséquence de ce privilege, la personne ainsi privilégiée n'est pas pour cela déchargée de l'obéissance. Car dans des significations contradictoires de la volonté, ce qui est directement signifié, doit être tenu pour la volonté, plutôt que ce qui est seulement tiré par des conséquences.

XIV. D'abondant le bannissement perpétuel délivre aussi de la sujetion : car si je suis hors de la protection du Souverain, ma seule défense est en moi-même. Or celui-là peut légitimement se défendre, qui n'en a point d'autre pour le faire. Car sans cela on n'auroit eu que faire de se soûmettre volontairement à la puissance d'un autre, comme l'on fait dans toute République.

XV. On est aussi délivré du lien de l'obéissance, quand les Ennemis s'emparent de l'Etat : car quand il arrive que la République est renversée, & que par là un chacun étant soûmis à l'épée de son Ennemi, se rend captif, alors il est obligé d'obéir à celui à qui il est, & par conséquent est déchargé de sa première obligation. Car personne ne peut servir en même temps à deux Maîtres.

XVI. L'ignorance de la succession délivre de l'obéissance, vu que personne n'est obligé d'obéir, quand il ne sait à qui.

CHAPITRE III.

I. II. Titres à la domination, & ce que c'eſt que Maître & Eſclave. III. Les chaînes & autres liens définis avec la définition de l'Eſclave. IV. Que les Eſclaves n'ont pas la propriété de leurs biens contre leur Maître, V. Que le Maître peut aliéner ou vendre ſon Eſclave. VI. Et l'Eſclave de ſon Eſclave, &c. VII. Par quel moyen les Eſclaves ſont affranchis. VIII. Ce que c'eſt que Maître ſubalterne. IX. Quel eſt le droit que les hommes ont ſur les bêtes.

I. J'AI traité aux deux Chapitres précédens, de la domination ou ſociété inſtituée & Politique, qui a été bâtie du conſentement de pluſieurs perſonnes aſſemblées. Il reſte que je diſe quelque choſe de la domination naturelle, que l'on appelle ordinairement un royaume paternel. Mais auparavant il faut rechercher par quels moyens c'eſt qu'on obtient le droit, c'eſt-à-dire la domination ſur la perſonne d'un autre. Car quand un homme a puiſſance & commandement ſur un autre, il a pour ainſi parler, un petit royaume. Et de vrai, la royauté n'eſt autre choſe qu'une domination plus étendue ſur un grand nombre de perſonnes.

II. Afin donc d'entrer en matière, il faut que nous conſidérions derechef les hommes dans le premier état de Nature, ſans qu'ils ayent aucune obligation l'un à l'autre, ni qu'ils ayent aucuns pactes enſemble, comme s'ils ne faiſoient que de naître tout à l'heure; De cette façon nous trouverons qu'il n'y a que trois

moyens, par lesquels on puisse acquérir domination sur un autre. Nous en examinerons deux à présent : dont le premier est quand on l'acquiert par une volontaire soumission : l'autre par une soumission forcée, & que la crainte d'un plus grand mal a extorquée. Le troisième est fondé sur la supposition qu'il y ait deja des enfans engendrez du mâle & de la femelle. Mais nous avons déja parlé de ce premier moyen ou titre à la domination dans les deux Chapitres précédens. Car c'est de cette soumission volontaire, d'où vient la puissance des Souverains sur leurs sujets dans la societé instituée. Je passe donc au second titre ou moyen, qui arrive quand le vaincu pour éviter la mort se rend au vainqueur, lequel par ce moyen acquiert le droit de domination sur l'autre. Car quand il arrive, comme il se fait en ce cas, qu'un homme a droit sur toutes choses, pour faire que son droit soit mis en usage, il faut seulement que le vaincu s'oblige par contrat à ne pas résister à ce que commandera le vainqueur : & ainsi comme j'ai déja dit, le vainqueur obtient une puissance absolue sur le vaincu : D'où nait incontinent un petit Corps Politique, qui est composé de deux personnes, à savoir du Souverain, qui est appellé Seigneur ou Maître, & du Sujet qui est appellé Serf ou Esclave. Or quand un homme ou Maître a un si grand nombre d'Esclaves, qu'il ne peut pas être attaqué de ses voisins, sans qu'ils se mettent en grand risque, ce Corps Politique est appellé un Royaume Despotique,

III. Or il ne faut pàs croire que quand un prisonnier est tenu enfermé dans une prison, ou chargé de chaînes & de liens, en sorte qu'il ne puisse s'enfuir, il ait fait aucun pacte ou contrat avec son Maître ou vainqueur. Car comme les liens naturels n'ont pas besoin d'être rendus plus forts par les liens du contrat, aussi font-ils évidemment croire que le Maître ne se fie point à son prisonnier, quoi que tout contrat suppose la confiance qu'on a à un autre. Celui donc qui est ainsi garotté, a droit de se délivrer, s'il peut, par quelques moyens que ce soit. Or un tel serviteur est appellé ordinairement Esclave. Les Romains ne faisoient aucune distinction de nom entre les Serviteurs : ainsi ils les appelloient tous du nom de *Servi*, c'est-à-dire *Serfs*, & entre ceux-là ceux qu'ils affectionnoient & à qui ils s'osoient fier, avoient permission d'aller en liberté, çà & là, & même étoient admis aux Charges de leurs affaires publiques, aussi-bien qu'à celles de la Maison. Mais les autres étoient tenus enchaînés, ou arrêtés en particulier par quelqu'autre empêchement de leur liberté naturelle. Et ce qui se pratiquoit parmi les Romains, c'étoit la coutume de toutes les autres Nations, chez qui la première sorte de Serfs n'avoit point d'autre obligation que celle du contrat, sans lequel leurs Maîtres n'avoient aucune raison de se fier à eux. La dernière sorte n'étant obligée à l'obéissance, que par les seules chaînes, ou quelque chose de semblable.

IV. Un Maître donc n'a pas moins de droit ſur l'eſclave, à qui il laiſſe le corps en liberté, que ſur les autres, leſquels il tient enchaînés ou enfermés dans une priſon. Car il a une puiſſance Souveraine ſur tous les deux, & peut auſſi bien dire de ſon eſclave, que de toute autre choſe qui eſt à lui, cela m'appartient. Donc il s'enſuit que tout ce qui étoit à l'eſclave devant la perte de ſa libérté, appartient par après au Maître. Car celui qui a puiſſance de diſpoſer de la perſonne, a auſſi même droit ſur toutes les choſes dont la perſonne pouvoit diſpoſer. De ſorte que quoiqu'il y ait quelque diſtinction de *mien* & de *tien* parmi les eſclaclaves, par la diſpenſe du Maître, & pour ſon profit, néanmoins aucun d'eux ne peut dire cela eſt *mien*, & cela eſt *tien*, contre la volonté du Maître, auquel ils ne doivent pas réſiſter, mais obéir en tout ce qu'il leur commandera.

V. Or d'autant que l'eſclave & tout ce qui eſt à lui, appartient au Maître, & que chacun ſuivant le droit de nature, peut diſpoſer de ſon bien comme bon lui ſemble; le Maître pourra donc vendre, engager, & léguer par teſtament le droit qu'il a ſur ſon eſclave.

VI. Mais s'il arrive que le Maître lui-même devienne eſclave par captivité, ou par une ſervitude volontaire, celui en la puiſſance de qui il tombe, acquiert la domination ſur les eſclaves du premier Maître, auſſi-bien que ſur ſa perſonne. Or les eſclaves de celui qui eſt

esclave, ne sont point davantage obligés à leur premier Maître, que ce dernier voudra qu'ils le soient, parce que disposant de la personne de ce Maître subalterne, il dispose aussi de tout ce qu'il a, & par conséquent de ses esclaves. C'est pourquoi s'il arrive que les Maîtres n'ayent pas une puissance absolue sur leurs esclaves, cela ne vient pas de la loi de nature, mais seulement de la loi politique de celui qui a l'autorité souveraine sur eux.

VII. Les esclaves sont délivrés de servitude par les mêmes moyens que les sujets le sont de la leur dans la République. Lorsque premiérement le Maître les affranchit. Car celui qui tient un autre captif (ce qui se fait en recevant le droit que le captif lui transfere) peut le remettre en liberté, en rendant le propre droit que l'esclave lui avoit donné : cette sorte d'affranchissement se nommoit autrefois *manumission.* En second lieu, si le Maître chasse & bannit son esclave. Car l'exil est la même chose que la manumission, sinon que par celle-ci on rend la liberté comme un excellent bienfait, & en l'autre par forme de supplice. En troisieme lieu, si un esclave est fait prisonnier de guerre, cette nouvelle servitude abolit l'ancienne. Car ayant fait tout son possible pour se défendre, & ne pas tomber entre les mains d'un autre, il s'est par-là acquité du pacte qu'il avoit fait avec son ancien Maître, & pour se conserver la vie, contractant de nouveau avec le vainqueur, il est obligé aussi

de faire tout son possible pour garder ce dernier pacte. En quatriéme lieu, l'esclave recouvre sa liberté, s'il ne voit point de successeur à son Maître, qui meurt sans héritier & sans faire testament. Car on n'est pas obligé, si on ne sait envers qui il faudra s'acquitter de son obligation. Enfin l'esclave qu'on maltraite, qu'on met dans des liens, & auquel on ôte la liberté, est déchargé de son obligation : c'est pourquoi s'il peut, il a droit de s'enfuir.

VIII. Or les esclaves, quoiqu'affranchis par leur Maître subalterne, ne sont pas néanmoins pour cela quittes de l'obligation, ni hors de la sujétion du souverain Maître : car ce n'est plus à leur Maître subalterne à disposer d'eux comme il voudra, vu qu'il a donné son droit au Maître souverain. Or quand celui-ci affranchit celui qui lui est immédiatement esclave, il ne délivre pas pour cela les esclaves de cet affranchi, de leur premiere obligation. Car par cette Manumission, il ne quitte point la domination Souveraine qu'il avoit sur eux, & il y a encore le même droit qu'il y avoit auparavant.

IX. On ne peut acquérir sur les bêtes un droit de même façon que sur les hommes, à savoir par les forces & les puissances naturelles. Car si dans l'état de nature il étoit permis aux hommes (à cause de la guerre de tous contre tous) de s'assujétir, & de tuer leurs semblables toutesfois & quantes que cela leur sembleroit expédient pour leurs affaires : A plus forte raison, la même chose leur doit être

permise envers les bêtes, c'est-à-dire de conserver pour leur usage, & à leur discrétion, celles qui se laissent aisément apprivoiser, & d'exterminer celles qui sont farouches, en leur faisant une guerre perpétuelle. D'où je conclus que la domination sur les bêtes n'a pas été donnée à l'homme par un privilege particulier du droit divin, mais par le droit commun de la nature. Car s'il est vrai qu'on n'eût pas eu le droit avant la publication de l'Ecriture sainte : Donc celui qui n'a jamais oui parler de l'Ecriture, n'auroit point de droit de se servir des bêtes pour s'en nourrir & vétir. Et certes vous rendriez en cela la condition des hommes bien misérable, puisqu'une bête sauvage & farouche auroit plus de droit de tuer un homme, qu'un homme de la tuer.

CHAPITRE IV.

I. La domination sur un enfant. II. Que la prééminence du sexe ne donne pas la seigneurie sur les enfans au pere, plutôt qu'à la mere. III. D'où vient le droit du pere & de la mere sur leurs enfans. IV. Que celui qui a droit sur la mere, a aussi droit sur l'enfant. V. Comment le droit de la mere sur son enfant passe à un autre VI. A qui est l'enfant d'une concubine. VII. A qui est l'enfant né de mariage légitime. VIII. Que le pere, ou quelqu'autre qui éléve l'enfant, à une puissance absolue sur lui. IX. Ce que c'est que liberté dans les sujets. X. Une grande famille est un Royaume patrimonial. XI. A qui est le droit de la succession à la puissance souveraine XII. Quoique le successeur ne soit pas déclaré, on doit néan-

moins présumer qu'il y en ait un. XIII. Les enfans doivent être présentés à la succession, &c. XIV. Et les mâles devant les filles. XV. Et l'aîné devant les cadets. XVI. Le frere du monarque après ses enfans, XVII. Que la succession appartient à celui qui en est actuellement le possesseur.

I. NOUS avons montré dans le dernier Chapitre, art. 2. qu'il y avoit trois moyens, par lesquels on pouvoit devenir sujet d'un autre, à savoir par une soumission volontaire, par captivité, & par la naissance ou génération. Mais, puisque nous avons déja parlé des deux premiers, sous le nom de sujet & esclave, reste que nous parlions du troisieme, sous le nom d'enfant, & par quel moyen un homme acquiert droit sur un enfant, qui est engendré de deux personnes, à savoir par le mâle & par la femelle. Mais pour accomplir ce dessein, il faut que nous retournions dans l'état de nature, pour considérer que les hommes sont alors sans aucuns pactes ou obligations mutuelles; & que comme j'ai dèja prouvé, Chap. 2. chacun par la loi de nature a droit sur son propre corps, c'est pourquoi l'enfant doit plutôt appartenir à la mere (de laquelle il est une partie jusqu'au temps de l'enfantement) qu'au pere. Or afin de donner une plus grande intelligence, & pour mieux savoir le droit qu'un homme ou une femme a sur ses enfans, il faut prendre garde à deux choses. Premiérement, quel titre ou droit la mere, ou quelqu'autre a originellement sur un en-

fant nouveau né. En second lieu, de quelle façon le pere ou quelqu'autre personne prétend à ce droit par la mere.

II. Pour ce qui concerne le premier de ces deux chefs, ceux qui ont écrit sur ce sujet, ont cru que la génération donnoit le droit & le titre de domination sur les enfans; mais parce que la génération donne ce titre à deux, au pere & à la mere, ils attribuent cette domination sur l'enfant seulement au pere à cause de l'excellence de son sexe. Mais d'une part ils ne montrent pas, ni je ne saurois trouver par quelle conséquence la génération infere la domination : Et d'autre part je ne vois pas une telle disproportion entre les forces de l'homme & celles de la femme, que le premier sexe puisse dominer sur l'autre sans rencontrer de la résistance.

III. Le droit de domination sur un enfant ne vient pas de la génération, mais de ce que l'ayant engendré, on lui conserve la vie. C'est pourquoi dans l'état de nature la mere, qui peut l'élever ou le détruire, par cette puissance a droit sur son enfant, comme il a été déja dit dans la premiere partie, chap. 1. art. 13. Et si la mere trouve à propos d'abandonner ou d'exposer son enfant à la mort, quiconque, soit homme ou femme, trouvera l'enfant ainsi exposé, aura le même titre sur lui que la mere, & par cette même raison, à savoir à cause qu'il a la puissance non pas de l'engendrer, mais de le conserver. Et quoique cet

cet enfant ainſi préſervé avec le temps acquiert des forces ſuffiſantes pour lui faire prétendre à l'égalité avec celui ou celle qui l'a élevé, néanmoins ſa prétention ſeroit très-injuſte & contre la raiſon : à cauſe que la force qu'il a, eſt le don de celui avec qui il ſe veut faire égal, & auſſi parce que l'on doit ſuppoſer que celui qui entretient & nourrit un autre, afin qu'il puiſſe acquérir quelque jour des forces, a reçu de l'autre en cette conſidération une obligation & promeſſe d'obéiſſance. Car autrement ce ſeroit une prudence aux parents de laiſſer périr plutôt leurs enfans, quand ils ſont encore dans le berceau, que de les élever plus long-temps dans le danger de leur être ſujets, quand ils ſeront plus grands.

IV. Or les prétentions qu'on peut avoir ſur un enfant par le droit de la mere, ſont de diverſes ſortes. Car premiérement ce droit de la mere paſſe à un autre, ſi la mere elle-même ſe trouve dans la ſujétion. Secondement, ſi elle transfere ſon droit par quelque contrat. Par la ſujétion abſolue de la mere, le maître de la mere a puiſſance & droit ſur ſon enfant, ſoit qu'il en ſoit le pere ou non, comme nous avons dit dans le Chap. 3. art. 6. & ainſi les enfans de l'eſclave ſont à leur maître pour jamais.

V. Des contrats, par leſquels l'homme & la femme ne ſe mettent point dans la ſujétion, les uns ſont faits ſeulement pour quelque temps, comme ſont des pactes de cohabita-

tion, ou de copulation ſeulement. Et en ce dernier cas les enfans ſont à l'un ou à l'autre, ſelon les pactes particuliers qui ſe ſont paſſés entre le mâle & la femelle. Et nous voyons que les Amazones en uſoient ainſi, car s'approchans de leurs voiſins elles donnoient au pere les enfans mâles, & retenoient pour ſoi les femelles.

VI. Or les pactes de demeurer en commun, ſont ou pour la ſociété du lit, ou pour la ſociété de toutes choſes. S'ils ſont pour la ſociété du lit ſeulement, alors la femme eſt appellée Concubine, & les enfans qui en ſortiront, ſeront au pere ou à la mere, ſelon l'accord qu'ils en ont fait. Car quoiqu'on ſuppoſe que la Concubine céde tout ſon droit ſur les enfans au pere, néanmoins le concubinage en ſoi n'infere pas cela.

VII. Mais ſi les pactes de demeurer en commun, ſont pour la ſociété, & pour jouir de toutes choſes en commun avec le mâle, alors il eſt néceſſaire qu'il n'y en ait qu'un qui gouverne & diſpoſe des choſes qui ſont en commun : Car ſans cela, comme nous avons dit pluſieurs fois, la ſociété ne peut pas être de longue durée, & c'eſt pourquoi l'homme, auquel pour la plupart la femme céde la domination, a auſſi pour la plupart droit & autorité ſur les enfans; auquel cas l'on appelle l'homme le mari, & la femme la femme. Mais parce que quelquefois il ſe peut faire que la domination appartienne à la femme ſeule,

quelquefois aussi elle aura la domination sur les enfans, comme il arrive à une reine souveraine : car il n'y a point de raison pourquoi son mariage lui doive ôter le pouvoir qu'elle a sur ses enfans.

VIII. Les enfans donc, soit qu'ils soient élevés par le pere, soit par la mere, soit par quelqu'autre, sont absolument sujets à ceux qui les ont ainsi élevés & nourris, car ils peuvent les aliéner, c'est-à-dire transférer le droit qu'ils ont pour eux, en les vendant, ou donnant à quelqu'autre; & peuvent les mettre en ôtage, les tuer pour leur rebellion, ou les sacrifier pour la paix, selon les lois de la nature, toutefois & quantes qu'ils le jugeront nécessaire à leurs affaires.

IX. Or la soumission de ceux qui établissent entr'eux un Corps politique, n'est pas moins absolue que celle des esclaves, & en cela ils sont dans une parfaite égalité. Mais l'espérance de ceux-là est bien plus grande que celle de ceux-ci. Car celui qui se soumet volontairement, croit qu'il doit être mieux traité que celui qui le fait involontairement, & celui qui se soumet ainsi avec liberté, nous l'appellons même dedans la sujétion un homme libre : D'où l'on peut voir que la liberté n'est pas une exemption de la sujétion & obéissance due au Souverain, mais seulement une condition, dans laquelle l'espérance est plus grande que celle de ceux qui se sont soumis par la force & après avoir été vaincus. Et pour

ce ſujet, le nom qui ſignifie les enfans en latin, ſavoir *liberi*, ſignifie auſſi les hommes libres. Et néanmoins en ce temps-là à Rome, il n'y avoit perſonne tant ſujette à la puiſſance des autres, que les enfans à leur pere. Car premiérement, la République pouvoit diſpoſer de leur vie ſans le conſentement du pere; & le pere auſſi pouvoit tuer ſon enfant de ſon autorité propre, ſans en demander congé à l'Etat. La liberté donc n'eſt rien autre choſe que l'honneur d'égalité avec les autres ſujets, & ceux qui n'ont pas cette égalité, ſont dans la ſervitude. Un homme libre peut attendre & eſpérer quelques charges & emplois honorables; mais un ſerf ou un eſclave ne le peut & ne le doit pas: & voilà tout ce qu'on peut entendre par liberté d'un ſujet; car dans tous autres ſens la liberté eſt la condition d'un homme qui n'eſt point ſujet.

X. Mais ſi le pere a des enfans auſſi-bien que des eſclaves, les enfans ſont libres, non par le droit d'enfant, mais par l'indulgence & bonté naturelle du pere; & tout ce qui eſt composé du pere & de la mere, ou de tous les deux, & des enfans avec les eſclaves, eſt ce que l'on appelle une famille, dans laquelle le pere ou la mere de famille a la ſouveraine puiſſance & autorité. Les autres (auſſi bien les enfans que les eſclaves) ſont également ſujets. Mais ſi elle s'augmente par la multiplication d'une ſeconde lignée & par l'acquiſition de quantité de ſerviteurs & d'eſclaves, en

forte qu'elle se puisse maintenir & défendre contre toutes les attaques des voisins, & ne puisse être vaincue sans le hasard d'une bataille, alors elle mérite d'être nommée un royaume patrimonial, ou une monarchie d'acquisition, dans laquelle la puissance souveraine se trouve dans un homme seul, comme dans un Monarque établi & créé par une institution politique. En sorte que toutes les propriétés & prérogatives qui sont dans l'un, se trouvent aussi dans l'autre. C'est pourquoi dorénavant, je ne parlerai plus de ces deux monarchies comme différentes & distinguées, mais seulement de la monarchie en général.

XI. J'ai fait voir jusqu'à présent par quel droit les diverses sortes de gouvernemens, à savoir la Démocratie, l'Aristocratie & la Monarchie, ont été établies, reste que je montre par quel droit elles sont continuées. Or ce droit s'appelle droit de succession à la puissance souveraine. Dans l'Etat populaire ou démocratique, comme cette puissance réside dans le peuple, & comme ce corps est immortel, il n'y faut point chercher de successeur. Ni aussi dans l'Etat Aristocratique, parce que malaisément peut-il arriver que tous les nobles & principaux viennent à mourir tous ensemble; mais si cela arrivoit, il n'y a point de doute que par-là, la République seroit renversée & rompue. De sorte que la question du droit de succession regarde seulement la Monarchie absolue. Mais premiérement parce que le

Monarque ſouverain a la domination dans ſes mains, il en peut diſpoſer comme il lui plaît. Si donc par ſon dernier teſtament il ſe choisit un ſucceſſeur, le droit de ſucceſſion paſſe de l'un à l'autre.

XII. Que ſi le Monarque meurt ſans déclarer ſa volonté touchant la ſucceſſion, il ne faut pas pour cela préſumer que c'étoit ſa volonté de laiſſer retomber les ſujets, qui lui ſont comme ſes enfans & ſerviteurs, dans le déplorable état de l'Anarchie, c'eſt-à-dire, dans l'état d'une guerre perpétuelle. Car en cela, il enfreindroit les lois de nature, qui obligent de procurer & à maintenir la paix par toutes ſortes de moyens. L'on doit donc ſuppoſer que ſon intention & ſon déſir étoit de leur laiſſer la paix, c'eſt-à-dire, une puiſſance ſouveraine, qui empêcheroit la ſédition par eux, & les obligeroit de continuer dans l'état Monarchique, plutôt que dans aucun autre, d'autant que l'ayant lui-même exercé, il a déclaré ſuffiſamment qu'il approuvoit cette ſorte de gouvernement.

XIII. Davantage l'on doit croire que ſon déſir a été, que ſes enfans ſeroient préférés à tous les autres, pourvu qu'il n'ait rien déclaré expreſſément au contraire. Car les hommes par une néceſſité naturelle cherchent leur honneur qui conſiſte dans la gloire & la puiſſance de leurs enfans après la mort.

XIV. D'ailleurs puiſqu'il eſt certain que tout Monarque déſire la perpetuité & la con-

tinuation de ſon état dans ſes ſucceſſeurs, que la plûpart des hommes ont plus de courage & de prudence que les femmes, & que ces vertus ſont beaucoup pour empêcher la ruine & diſſolution d'un État : il eſt à préſumer quand il n'a pas déclaré par ſa volonté le contraire, qu'il veut que l'on préfere les enfans mâles à ſes filles, non pas que les femmes ne ſoient capables de gouverner, & n'ayent en effet bien gouverné en divers lieux & ſiécles, mais parce que généralement parlant, elles en ſont moins capables que les hommes.

XV. Mais d'autant que le Royaume & toute puiſſance ſouveraine eſt indiviſible, on ne doit pas ſuppoſer que le Monarque en mourant déſire qu'elle ſoit diviſée ; mais qu'elle paſſe toute entiere à quelqu'un de ſes fils, qui aſſûrément doit être l'aîné, à qui le ſort naturel l'a adjugée, parce qu'il n'a point fait voir par ſon teſtament qu'il voulût que l'affaire fût décidée par aucun autre ſort. De ſurplus quelque différence de capacité & de mérite qu'il y ait entre les freres, l'aîné ſera toujours eſtimé le plus avantagé, parce qu'aucun ſujet n'a aſſez d'autorité pour juger le contraire.

XVI. Or au défaut des enfans, le Royaume appartient au frere du défunt ; car par le jugement de nature, les plus proches de ſang & de parenté ſont les plus proches en affection, & par conſéquent ſont les plus proches à être préférés à la ſucceſſion.

XVII. Et comme la ſucceſſion ſuit immé-

diatement le premier Monarque, de même aussi elle suit celui ou celle qui en est dans la possession, & par conséquent les enfans du possesseur seront préférés aux enfans de son pere, ou prédécesseur.

CHAPITRE V.

I. Quels sont les avantages d'un Corps Politique. II. Si la perte de sa liberté est un inconvénient, &c. III. La Monarchie approuvée. IV. Que les Monarques sont moins sujets aux Passions. V. VI. Les Sujets dans la Monarchie, &c. VII. Les Lois dans la Monachie sont moins sujettes à changement. VIII. Aussi-bien que la Monarchie même.

I. AYANT parlé jusqu'à présent de la nature d'une personne politique ou civile, & des trois sortes de gouvernement, à savoir de la Démocratie, de l'Aristocratie & Monarchie, reste que dans ce chapitre, je déclare les avantages & les désavantages qui se trouvent généralement en toutes sortes de Républiques, & particuliérement en chacun en particulier. Et puisqu'un Corps politique n'est établi que pour régir & gouverner les particuliers, ses commodités ou incommodités consistent dans la commodité ou incommodité d'être reglé & gouverné. L'avantage qui en vient, est la fin pour laquelle il a été établi, à savoir pour la paix & conservation de chaque particulier, qui est le plus grand bien qu'on sauroit s'imaginer ou souhaiter, comme nous avons déja

dit dans la part. 1. chap. 1. art. 12. Or cet avantage s'étend également au Souverain & aux ſujets. Car celui ou ceux qui ont l'autorité ſouveraine, ne trouvent leur défenſe & la ſûreté de leurs perſonnes que dans les aſſiſtances des particuliers, & chacun des particuliers a la ſienne, dans l'union de tous enſemble ſous le Souverain. Pour ce qui eſt des autres avantages qui ne regardent pas la défenſe & conſervation d'un chacun; mais ſeulement le bien être & le plaiſir, comme ſont les richeſſes ſuperflues, ils appartiennent tellement au Souverain, qu'ils ſe doivent auſſi dans les ſujets, & les ſujets en doivent jouir de telle ſorte, que le Souverain auſſi puiſſe y prendre part. Car les richeſſes, & les tréſors du Souverain ne ſont que la domination & puiſſance qu'il a ſur les richeſſes de ſes ſujets. Si donc le Souverain n'a pas ſoin que les particuliers ayent les moyens néceſſaires auſſi bien pour ſe maintenir, que pour maintenir le public, il n'y aura point de tréſor commun, dont il puiſſe diſpoſer. Mais de l'autre côté, s'il n'y avoit point de tréſor commun & public dans la diſpoſition de la puiſſance ſouveraine, les richeſſes des particuliers ſerviroient plutôt à les mettre dans la confuſion de la guerre, qu'à les maintenir dans une bonne & aſſurée paix. Tellement que ce qui eſt de l'intérêt du Prince, l'eſt auſſi des ſujets. Avouons donc que cette diviſion de gouvernemens, à ſavoir qu'il y en a un qui regarde l'avantage du Souverain, &

l'autre celui des ſujets, dont le premier s'appelle Deſpotique, c'eſt-à-dire, Seigneurial, l'autre un gouvernement d'hommes libres, eſt fauſſe & tout-à-fait vaine, auſſi-bien que l'opinion de ceux qui veulent que ce ne ſoit pas une Cité, laquelle eſt compoſée d'un Maître & de ſes ſerviteurs. Ils pourroient auſſi-bien dire la même choſe d'un pere & de ſa famille, pour grande & puiſſante qu'elle ſoit. Car à un Maître qui n'a point d'enfans, ſes ſerviteurs ont les mêmes rapports & relations que celles qui obligent un pere à aimer ſes enfans; car en eux conſiſte toute ſa puiſſance & ſa force auſſi-bien que ſon honneur, & il n'a pas plus d'autorité ſur eux qu'il en auroit ſur ſes enfans.

II. Les incommodités qui arrivent du gouvernement en général à celui qui gouverne, naiſſent du ſoin continuel qu'il prend pour les affaires des autres qui ſont ſes ſujets, & auſſi du danger de ſa perſonne. Car la tête n'eſt pas ſeulement une partie dans laquelle tout le ſoin du reſte du corps réſide, mais encore contre laquelle tous les coups d'un ennemi ſont dreſſés : mais auſſi en recompenſe de ce ſoin & danger, la puiſſance ſouveraine eſt accompagnée de tant d'honneur, richeſſes & moyens, qui peuvent contenter l'eſprit, qu'il eſt preſque impoſſible qu'aucun particulier non ſeulement puiſſe parvenir à ce point de ſatisfaction, mais même qu'il y puiſſe aſpirer. Les incommodités du gouvernement en général qui

arrivent au ſujet, ne ſont point en effet des incommodités, ſi on les conſidere bien, mais elles en ont ſeulement l'apparence. Il y a toutefois deux choſes qui peuvent le troubler, la premiere eſt la perte de ſa liberté, l'autre l'incertitude du Mien & du Tien. Pour ce qui eſt de la premiere choſe, elle conſiſte en ce qu'un ſujet ne peut pas déſormais gouverner & regler ſes actions à ſa diſcrétion & à ſon jugement, ou bien (ce qui eſt le même) ſelon ſa conſcience. Comme les occaſions préſentes de temps en temps lui ſuggéreront, mais il eſt obligé de ſe régler ſeulement ſelon la volonté de celui ou de ceux qui tiennent la puiſſance ſouveraine. Mais ceci en effet n'eſt point aucune incommodité : car comme j'ai déja montré, c'eſt le ſeul moyen pour pouvoir conſerver notre vie. Car ſi cette liberté d'agir ſelon ſa conſcience étoit permiſe à un chacun, dans une telle diverſité & mélange de conſciences, l'on ne vivroit pas une heure durant en paix & bonne intelligence. Mais cette perte de liberté ſemble à chaque particulier un grand mal, parce que ne le conſidérant qu'en ſoi-même, & non pas dans les autres, il croit que ſa liberté conſiſte à avoir domination & puiſſance ſur ſes compagnons. Or eſt-il qu'où un homme eſt en liberté, dont les autres ſont privés, là un ſeul a le gouvernement. Mais en demandant cet honneur qu'on conçoit n'être pas tel, ſous le nom ſeulement de liberté, on croit recevoir un grand dom-

mage & un grand affront, ſi on en eſt refuſé. Pour ce qui regarde le ſecond inconvénient de l'incertitude du Mien & du Tien, il ne l'eſt pas en effet, mais ſeulement en apparence. Il conſiſte en ce que le Souverain ôte ce dont on avoit accoutumé de jouir, n'y ayant eu auparavant aucune autre propriété ou droit, que l'uſage & la coutume : mais ſans une telle puiſſance ſouveraine le droit des hommes ne fait pas qu'aucune choſe leur ſoit propre, mais rend toutes choſes communes à tous ; & ainſi il vaudroit autant n'avoir aucun droit du tout, comme nous avons prouvé par le chap. 1. art. 10. Puis donc que le droit de propriété qu'on a ſur une choſe, ne vient que de la puiſſance ſouveraine, on n'y doit pas prétendre contre la même puiſſance, principalement quand chaque ſujet à une propriété ſur tous les autres ſujets, laquelle il perd quand il n'y a plus de puiſſance ſouveraine, parce qu'alors on retombe dans le déplorable état de la guerre, là où toutes choſes ſont indifféremment à tous. Les impôts donc qu'on leve par le commandement du Souverain, ſur les moyens & biens de chaque ſujet, ne ſont que le prix & la récompenſe de la paix & ſûreté publique, qu'il maintient par ſon autorité. Si cela n'étoit ainſi, on ne pourroit en aucun endroit du monde, légitimement lever aucun argent, ni des troupes pour faire la guerre, ou pour aucune autre néceſſité publique. Car ni l'état monarchique ni le démocra-

tique, ni l'ariſtocratique n'auroit pouvoir de le faire. Car en tous ces trois états tout ce qu'on leve, c'eſt par autorité ſouveraine; mais même les trois états peuvent ici transférer les terres d'un homme à un autre, ſans que celui à qui on les ôte, ait fait aucun crime contre la République, & ſans prendre prétexte que c'eſt pour le bien public, comme il arrive fort ſouvent, & en cela on ne lui fait aucune injure, parce que cela ſe fait par la puiſſance ſouveraine. Car l'autorité par laquelle on le fait, n'eſt pas moins qu'abſolue, & ne peut pas être plus grande. C'eſt pourquoi cet inconvénient du Mien & Tien n'eſt pas réel, ſi ce n'eſt qu'on exige plus qu'il ne faut; mais ſouvent ces exactions paroiſſent exceſſives, & injurieuſes aux particuliers, parce qu'ils ne connoiſſent pas le droit de ſouveraineté, ou à qui ce droit doit appartenir. Or toute injure, pour petit que ſoit le dommage, eſt preſque inſupportable, parce qu'elle nous fait reſſouvenir de notre impuiſſance à nous défendre, & haïr à même temps cette puiſſance qui nous peut faire injure.

III. Ayant parlé des inconvéniens que ſouffre le ſujet du gouvernement en général, reſte que nous traitions de ceux qui ſe trouvent dans tous les trois gouvernemens, à ſavoir dans la Démocratie, Ariſtocratie & Monarchie : mais les deux premiers ne ſont en effet qu'un. Car comme j'ai déja prouvé, la Démocratie n'eſt que le gouvernement d'un petit nombre d'O-

rateurs. La comparaison donc ne se fera qu'entre la Monarchie & l'Aristocratie, & pour laisser à part & passer sous silence, que comme le monde a été créé, il a été gouverné par la Majesté divine, comme par un Monarque : que les anciens ont préféré cette sorte de gouvernement à tout autre, aussi-bien par le jugement & opinion qu'ils en avoient, feignant que leurs dieux étoient gouvernés par un Monarque, que par leur coutume & la pratique ordinaire de toutes les nations. Car de toute antiquité le monde a été gouverné par des Rois, & l'empire paternel a pris naissance avec le monde : de sorte que les autres formes de Républiques se sont faites seulement des débris & des ruines de la Royauté, & ne sont que des pieces des Monarchies brisées, que l'esprit & industrie humaine a cimentées. Je traiterai seulement en ce lieu des incommodités qui peuvent arriver aux sujets, en conséquence de chacun de ces deux gouvernemens.

IV. Et premiérement il semble être un grand inconvénient qu'un homme seul ait tant de pouvoir, qu'il ne sera pas permis à aucun particulier, ni même à plusieurs ensemble de lui résister, & même quelques-uns veulent que cela soit incommode pour ce seul sujet, à cause qu'il a la puissance. Mais cette raison n'est pas bonne, car elle prouve que c'est aussi un inconvénient que d'être gouverné par Dieu même, qui sans doute a plus de puissance sur un chacun, qu'on n'en peut donner à aucun

Monarque. L'incommodité donc d'une Monarchie ne vient pas de ce que quelqu'un à la puiſſance, mais des affections & paſſions déreglées, leſquelles ſe trouvent auſſi bien dans le Monarque que dans ſes ſujets, & le peuvent induire à ſe ſervir mal & abuſer de ſa puiſſance. Mais d'autant que l'Ariſtocratie eſt compoſée de pluſieurs hommes, ſi les paſſions de pluſieurs ſont plus violentes, quand ils ſont aſſemblés, que celles d'un homme ſeul, il ſuivra que les inconvéniens qui naiſſent des paſſions, ſeront moins ſupportables dans un état Ariſtocratique que dans un Monarchique: mais il eſt très-certain que quand quelque queſtion eſt agitée dans de grandes aſſemblées, un chacun expoſant au long & ſans interruption ſon opinion là-deſſus, il tâche & fait tout ſon poſſible pour faire paroître tout ce qu'il juge bon, pour meilleur qu'il n'eſt pas, & tout ce qu'il déſapprouve, encore pour pire qu'il n'eſt, afin que ſon avis ſoit ſuivi. Ajoûtez même que ce donneur d'avis a toujours pour fin de ſon action, ſon propre honneur ou ſon profit: car la fin d'un chacun dans ſes actions eſt le bien qu'il en eſpere. Or cela ne ſe peut faire ſans exciter de ſemblables paſſions dans les autres, & ainſi il arrive que là où ces paſſions étant ſeules ſeroient modérées, quand elles ſont unies enſemble, s'échauffent & deviennent déréglées, comme pluſieurs charbons, leſquels ſéparés ne ſont que fort peu chauds, étant aſſemblés & joints

s'entr'allument & font à la fin un grand incendie.

V. Un autre inconvénient de la Monarchie est, que le Monarque outre les exactions nécessaires pour la défense de la République, peut si bon lui semble, faire sur ses sujets d'autres levées inconsidérément, dont il enrichit ses enfans, ses plus proches parens, & ses favoris. Et en effet c'est là une chose bien fâcheuse, si cela arrive, mais néanmoins plus supportable dans la Monarchie que dans l'Aristocratie, dans laquelle il est bien plus probable que cela arrive, que dans l'autre état: car dans l'Aristocratie, au lieu d'un seul il y en a plusieurs qui ont des enfants, des parens & des amis, lesquels ils tâchent d'avancer: en sorte que pour un Monarque il s'y en trouve vingt qui s'entre-supportent les uns & les autres, au préjudice des sujets, & s'entr'aident mutuellement pour opprimer & tenir bon le reste. La même chose arrive dans l'état populaire, pourvu qu'ils s'entr'accordent ensemble, autrement l'on tombe dans un bien plus grand mal, à savoir la sédition, d'où s'ensuit la guerre.

VI. Un autre inconvénient de la Monarchie est la puissance que le Prince a de dispenser & empêcher l'exécution de la justice, en sorte qne la famille & les amis du Monarque peuvent impunément faire toute sorte d'outrages au peuple, & l'opprimer par leur tyrannie. Oui bien, mais aussi si vous y prenez

garde,

garde, dans l'Ariſtocratie il n'y en a pas pour un, mais pluſieurs qui peuvent ôter un criminel d'entre les mains de la juſtice, & perſonne n'eſt bien aiſe de voir punir ſes parens & ſes amis ſelon même que mérite leur crime: C'eſt pourquoi ils s'entr'entendent ſans parler plus ouvertement, & comme ſi c'étoit un pacte tacite.

VII. Un autre grand inconvénient de la Monarchie en apparence, eſt la puiſſance de changer les lois. Je répond à cela, qu'il eſt très-néceſſaire qu'il y ait dans l'état une puiſſance capable de changer les lois, ſelon que les mœurs des hommes & façons d'agir changent, ou ſelon que la conjoncture des circonſtances & les affaires de l'état le demandent. Car le changement des lois eſt inconvénient, quand il vient du changement, non pas des circonſtances & occaſions, mais de l'eſprit & paſſion de ceux ou de celui qui par ſon autorité les a établies. Or il eſt évident que l'eſprit d'un homme ſeul n'eſt pas ſi ſujet à changer, comme ſont les arrêts de pluſieurs perſonnes. Car non ſeulement un chacun d'eux a ſes changemens naturels, mais auſſi il n'en faut qu'un pour par ſon éloquence & réputation, ou par ſa faction établir aujourd'hui une loi, laquelle demain un autre par les mêmes moyens abolira.

VIII. Enfin le plus grand inconvénient qui puiſſe arriver à un état, c'eſt d'être toujours diſpoſé & preſque ſur le point de tomber dans

une guerre civile, à quoi la Monarchie est bien moins sujette qu'aucun autre gouvernement. Car où l'union & le lien de la République se trouve en un homme seul, il n'y peut arriver que malaisément de la division, au lieu que dans les assemblées ceux qui sont de différentes opinions, & donnent des avis tout contraires, sont sujets à s'entrequereller, & par envie de l'un & de l'autre à empêcher les desseins de l'état, & quand ils ne peuvent pas avoir l'honneur de faire suivre leurs conseils, ils cherchent l'honneur de rendre ceux de leurs ennemis vains & de nul effet. Et ainsi de cette dispute il arrive souvent que si les parties opposées sont en quelques points de forces égales, elles jettent toute la République dans les désordres d'une guerre civile : & néanmoins la nécessité enseigne & montre à toutes les deux parties, qu'elles ont besoin d'un Monarque absolu, c'est-à-dire, d'un Général d'armée, aussi-bien pour se défendre contre leurs ennemis, que pour maintenir la paix dans leur faction. Or cette aptitude à la dissolution se trouve seulement dans les Aristocratiens, parmi lesquels on délibere les affaires d'état dans de grandes assemblées, comme l'on pratiquoit autrefois à Athênes & à Rome, & non pas dans celles qui ne font autre chose dans les grandes assemblées, que choisir des Magistrats & Conseillers, & puis confient les affaires d'Etat à un petit nombre de personnes, comme est aujourd'hui l'Aristocratie de Venise ; car

celles-ci ne ſont pas plus ſujettes à recevoir en cela du dommage, que le ſont les Monarchies, le Conſeil d'Etat étant le même dans l'un & l'autre gouvernement.

CHAPITRE VI.

I. Une difficulté touchant la ſujétion absolue d'un homme à un autre, venant de nôtre ſujétion à Dieu. II. Cette difficulté ſe trouve ſeulement parmi les Chrétiens qui nient que l'interprétation de l'Ecriture dépende de l'autorité Souveraine de la République. III. Que les Lois humaines ne réglent pas les conſciences, mais ſeulement les paroles & les actions des hommes. IV. Pluſieurs paſſages de l'Ecriture ſainte pour montrer que les ſujets doivent obéir en toutes choſes à leur Souverain. V. Une diſtinction entre un point fondamental de la Fòi, & une ſuperſtition. VI. Explications des points fondamentaux de la Foi. VII. La croyance de tous ces points fondamentaux, & tout ce qui eſt requis pour le ſalut, comme de la Foi. VIII. Que les autres points non fondamentaux ne ſont point néceſſaires pour le ſalut, comme matiere de Foi, & qu'il ne faut pas plus de Foi pour ſauver un homme qu'un autre. IX. Que les ſuperſtitions ne ſont pas des points néceſſaires à un Chrétien. X. Comment la juſtice & la Foi concourent pour faire le ſalut. XI. Que dans les Républiques Chrétienes l'obéiſſance due à Dieu, & celle qui eſt due aux hommes, ſont liées enſemble. XII. Interprétation de ce mot, que tout ce qui eſt contre la conſcience, c'eſt péché. XIII. Que tous les hommes avouent qu'il faut dans toutes controverſes ſe ſoumettre à quelqu'autorité humaine. XIV. Que les Chrétiens ſujets à un Infidele ne font pas une injuſtice de lui refuſer l'obéiſſance aux choſes qui choquent la Foi, en ne reſiſtant pas.

I. Ayant montré que dans toute ſorte de République, la néceſſité de la paix & du gouvernement demande qu'il y ait quelque puiſſance, ſoit dans un homme ſeul, ou dans une aſſemblée d'hommes qui ſoit ſouveraine, à laquelle il n'eſt pas permis à aucun membre de la République de réſiſter ou de déſobéir, reſte maintenant une autre difficulté, laquelle eſt ſi on ne ſe peut pas légitimement ſoumettre à une telle puiſſance ſouveraine, comme nous avons repris, la difficulté eſt en ceci. Nous avons parmi nous la parole de Dieu pour être la régle de nos actions. Or ſi nous nous ſoumettons à des hommes avec obligation & promeſſe de faire tout ce qu'ils commanderont, quand les commandemens de Dieu & des hommes ſeront différens & oppoſés, nous devons obéïr plutôt à Dieu qu'aux hommes, & par conſéquent le pacte qu'on fait d'obéir en toute choſe à un homme, eſt illicite.

II. Cette difficulté n'a pas été dans le monde depuis long-temps, parmi les Juifs on ne ſavoit ce que c'étoit que cette queſtion. Car leur loi civile, & la loi divine étoit la même donnée par Moyſe. Les Prêtres en étoient les interpretes, & leur puiſſance étoit ſubordonnée à celle des rois, comme étoit Aaron à Moyſe. De même, ni les Grecs, ni les Romains, ni aucuns autres Gentils n'ont jamais diſputé de cette affaire, car entr'eux les lois civiles étoient les régles, non pas ſeulement de la

justice ou de la vertu, mais aussi de la religion & du culte divin, cela étant réputé pour le vrai culte de Dieu, qui étoit κατὰ τὰ νομικα, c'est-à-dire selon les lois civiles. Les Chrétiens qui connoissent le Pape pour leur Souverain temporel, ne se mettent point en peine de cette difficulté, car ils reconnoissent qu'il a puissance & droit d'interpréter les Ecritures, qui sont les lois de Dieu. Cette difficulté donc trouble seulement l'esprit de ces Chrétiens, à qui il est permis de prendre pour le vrai sens de l'Ecriture, ce qu'ils en tirent eux-mêmes, ou par leur interprétation particuliere, ou par l'interprétation de ceux qui ne sont pas appellés à cela par l'autorité publique. Ceux qui suivent leur interprétation particuliere, demandans perpétuellement liberté de conscience, & ceux qui suivent l'interprétation des autres non ordonnés à cela par l'état, demandans une puissance dans les affaires de la religion, qui soit ou par dessus la puissance civile, ou au moins indépendante.

III. Pour ôter ce scrupule de conscience, touchant l'obéissance aux lois humaines, de l'esprit de ceux qui suivent leurs interprétations propres de la parole de Dieu dans les Ecritures, je les prie de considérer premiérement qu'aucune loi humaine n'est faite pour obliger la conscience d'un homme, si ce n'est qu'il le fasse paroître par quelqu'action extérieure, soit de la langue, ou de quelqu'autre membre de son corps. Car une loi qui seroit

faite pour cette fin, seroit inutile & vaine; parce que personne ne pourroit discerner que par quelque parole ou quelqu'autre action, si la Loi seroit gardée ou enfreinte. Ni les Apôtres mêmes n'ont jamais prétendu avoir domination & puissance sur les consciences des hommes, touchant la Foi qu'ils prêchoient; mais seulement tâchoient de les persuader & de les instruire, c'est pourquoi S. Paul dit 2. Cor. 1. 24. écrivant aux Corinthiens touchant leurs controverses, que ni lui, ni les autres Apôtres n'avoient aucune puissance sur la Foi, mais seulement étoient pour les y aider.

IV. Et pour ce qui regarde les actions des hommes, qui viennent de leur conscience, & de la bonne régle & gouvernement, desquelles dépend toute la concorde & la paix des hommes, si elles ne pouvoient subsister avec la justice, il seroit aussi impossible que la justice envers Dieu, & la paix parmi les hommes pussent subsister ensemble dans la Religion, qui nous enseigne que la justice & la paix s'entre-baisent, & dans laquelle nous avons tant de préceptes pour l'obéissance absolue à l'autorité humaine, en S. Matth. 23. 2, 3. nous avons ce Commandement. *Les Scribes & les Pharisiens sont assis sur la chaire de Moyse, faites tout ce qu'ils vous commanderont*, & néanmoins les Scribes & les Pharisiens n'étoient pas Prêtres; mais ils avoient l'autorité temporelle. Et puis en S. Luc. 11. 17. *Tout Royaume divisé en soi-même sera dé-*

truit. Et ce Royaume-là n'eſt-il pas diviſé, dans lequel un chacun n'a point d'autre régle pour ſes actions, que ſon opinion particuliere ou ſa conſcience, puiſque ſes actions ſont telles, qu'elles donnent occaſion de rompre & enfreindre la paix ? De plus, Rom. 13. 5. *Et pourtant il faut être ſujets non point ſeulement pour la colere, mais auſſi pour la conſcience.* Tit. 3. 1. *Admoneſte-les qu'ils ſoient ſujets & obéiſſans aux Princes & Puiſſances.* 1. Pet. 2. 13. 14. *Soyez donc ſujets à tout ordre humain pour l'amour de Dieu, ſoit au Roi, comme au Supérieur; ſoit aux Gouverneurs, comme à ceux qui ſont envoyés par lui à la vengeance des malfaiteurs.* Jud. verſ. 8. *Et ceux-ci ſemblablement ſouillent leur chair, & mépriſent la Seigneurie, & blaſphement les dignités.* Et d'autant que les ſujets dans la République ſont comme des enfans ou des ſerviteurs à leur Maître, ce qui eſt commandé à ceux-ci, l'eſt auſſi par même raiſon aux ſujets. Et voilà ce que S. Paul dit aux enfans & ſerviteurs, Col. 3. 20. 22. *Enfans, obéiſſez à peres & meres en toutes choſes, Serviteurs, obéiſſez en toutes choſes à vos maîtres charnels.* Et verſ. 23. *Faites-le de cœur comme au Seigneur.*

Après avoir bien conſidéré tous ces paſſages, je m'étonne qu'aucune perſonne dans une République chrétienne puiſſe prendre occaſion de ne pas obéir à l'Etat, ſur ce prétexte, qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Car quoique ſaint Pierre & les Apôtres firent cette

réponse au Conseil des Juifs, qui leur défendoient de prêcher Jesus-Christ, il n'y a pourtant aucune raison que les Chrétiens fassent la même repartie à leurs Gouverneurs chrétiens, qui commandent même que l'on prêche la doctrine de Jesus-Christ. Or pour reconcilier cette apparence de contradiction de simple obéissance à Dieu, & simple obéissance aux hommes, il nous faut considérer un chrétien ou comme sujet à un Souverain, qui est aussi chrétien, ou comme sujet à un infidele.

V. Or sous un Monarque ou souverain chrétien, il faut voir en quelles actions Dieu nous défend de lui obéir, & en quelles autres nous le devons faire. Les actions qui nous sont défendues, ne sont seulement que celles qui sont contraires à la Foi, laquelle est nécessaire pour être sauvé. Car autrement on ne peut avoir aucun prétexte pour désobéir. Car, pourquoi est-ce qu'un homme se mettroit en danger d'une mort temporelle en désobéissant à son supérieur, si ce n'étoit pour éviter une mort éternelle ? Il faut donc savoir quelles sont ces propositions & articles, dont la croyance a été déclarée par notre Seigneur & ses Apôtres de telle nécessité, que sans cela un homme ne sauroit être sauvé. Et ainsi tous les autres points & questions dont à présent l'on dispute, & qui font la distinction des sectes, comme des Papistes, Luthériens, Calvinistes, Arméniens, de même qu'autrefois il y avoit les Paulistes, les Apolloniens, & les Cépha-

siens, ne doivent pas être réputés de telle conséquence, qu'un homme soit obligé pour les croîre de désobéir à son Souverain. Les articles de foi nécessaires pour le salut, je les appellerai fondamentaux, & tout autre point de créance une superstition.

VI. Or sans aucune controverse, il n'y a que ce seul article nécessaire pour le salut, à savoir que Jesus est le Messie, c'est-à-dire, le Christ, laquelle proposition est expliquée en diverse sorte, mais toujours la même en effet, comme qu'il est l'Oint de Dieu, car ce mot de Christ ne signifie que cela : qu'il est le vrai & légitime roi d'Israël, fils de David, Sauveur du monde, Rédempteur d'Israël, la salvation de Dieu, celui qui devoit venir au monde, le fils de Dieu, & à quoi je voudrois qu'on prît garde, pour réfuter les Ariens qui commencent à renaître, le Fils de Dieu engendré. Actor. 3. 13. Heb. 5. 5. *L'unique Fils de Dieu engendré.* Joh. 1. 14. 18. Joh. 3. 16. 18. 1. Joh. 4. 9. *Qu'il étoit Dieu.* Joh. 1. 20. 28. *Que la plénitude de la Divinité demeuroit en lui corporellement.* Davantage, le Saint, le Saint de Dieu, qui pardonne les péchés, qu'il est ressuscité des morts. Cet article donc & toutes ses explications sont des points fondamentaux, comme aussi tous ceux qui sont évidemment tirés de-là, comme croire en Dieu le pere. Joh. 12. 44. *Qui croit en moi, ne croit point en moi, mais en celui qui m'a envoyé.* 1. Joh. 2. 23. *Celui qui nie le Fils,*

nie aussi le Pere: De même que croire en Dieu le saint Esprit, de qui notre Seigneur dit, Joh. 14. 26. *Mais le Consolateur qui est le saint Esprit, que mon Pere euverra en mon nom.* Et Joh. 15. 16. *Mais quand je vous enverrai le Consolateur de la part de mon Pere, à savoir l'Esprit de vérité*, comme aussi de croire l'Ecriture, par laquelle nous croyons ces articles, & aussi l'immortalité de l'ame, sans laquelle croyance on ne sauroit croire qu'il est le Sauveur.

VII. Et comme ce sont là les articles fondamentaux de la foi nécessaires pour le salut, aussi sont-ils nécessaires comme matiere de foi, & essentiels à la vocation d'un chrétien, comme l'on peut voir évidemment par plusieurs passages de l'écriture. Joh. 5. 39. *Instruisez-vous diligemment sur les Ecritures, car vous espérez avoir par elles la vie éternelle, & ce sont elles qui portent témoignage de moi.* Or d'autant qu'en ce lieu par les Ecritures on entend le vieux testament (le nouveau n'étant pas encore écrit) la croyance de ce qui étoit écrit touchant notre Sauveur dans le vieux testament, étoit donc suffisante pour obtenir la vie éternelle. D'ailleurs dans le vieux testament il n'y a rien de révélé touchant Jesus-Christ, sinon qu'il est le Messie, & quelques autres choses qui sont des points fondamentaux qui en dépendent. Donc ces points fondamentaux suffisent pour le salut. Et Joh. 6. 28. 29. *Ils lui dirent donc, que ferons-nous pour accomplir*

les œuvres de Dieu ? Jesus répondit & leur dit : *L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé.* Tellement que le point qu'on doit croire, est, que Jesus-Christ est envoyé de Dieu, & celui qui croit ceci, accomplit les œuvres de Dieu, Joh. 11. 26. 27. *Quiconque vit & croit en moi, ne mourra jamais. Crois-tu cela ?* Elle lui dit : *Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, Fils de Dieu vivant, qui est venu en ce monde.* D'où il s'ensuit que quiconque croit cela, ne mourra jamais. Joh. 20. 31. *Mais ceci est écrit, afin que vous croyiez que Jesus est le Christ, Fils de Dieu : & qu'en croyant vous ayez vie par son nom.* Il est donc évident que ce point fondamental est seulement requis, comme un point de la foi nécessaire à salut. 1. Joh. 4. 2. *Tout esprit qui confesse que Jesus-Christ est venu dans la chair, est de Dieu.* 1. Joh. 5. 1. *Quiconque croit que Jesus est le Christ, il est né de Dieu,* & vers. 5. *Qui est celui, qui surmonte le monde, sinon celui qui croit que Jesus est le Fils de Dieu ?* & vers. 13. *Je vous écris ces choses, afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu.* Act. 8. 36. 37. *L'Eunuque dit, voici de l'eau qui m'empêche d'être baptisé ?* Et Philippe dit, *Si tu crois de tout ton cœur, il est loisible.* L'Eunuque répondant dit : *Je crois que Jesus-Christ est le Fils de Dieu.* Cet article donc étoit suffisant pour recevoir au baptême, c'est-à-dire, pour être Chrétien, & art. 16. 30. *Le Geolier se jetta*

aux pieds de Paul & de Silas, & leur dit, Seigneurs, que me faut-il faire pour être sauvé? & ils lui répondirent, *c'est de croire au Seigneur Jesus-Christ.* Et tout le Sermon que saint Pierre fit au jour de la Pentecôte, n'étoit autre chose qu'une explication de ce que Jesus étoit le Christ. Act. 2. 38. *Et quand ils eurent oui ces choses, ils lui dirent que ferons-nous?* & Pierre leur dit, *Faites pénitence; & qu'un chacun de vous soit baptisé au nom de Jesus-Christ en remission de ses péchés.* Rom. 10. 9. *Car si tu confesse le Seigneur Jesus de ta bouche, & que tu croye en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé.* L'on peut encore ajoûter à tous ces passages, que par-tout où notre Seigneur loue la foi de quelque homme, la proposition crue est toujours quelqu'un de ces points fondamentaux, dont nous avons déja parlé, ou quelque chose d'équivalent, comme la foi du Centenier. Matth. 8. 8. *Seulement dis une parole, & mon serviteur sera guéri*, croyant qu'il pouvoit tout faire. La foi aussi de cette femme malade du flux de sang. Matth. 9. 21. *Si seulement je touche son vêtement*, croyant véritablement qu'il étoit le Messie. Comme aussi la foi qu'il exigea des aveugles, Matth. 9. 28. *Croyez-vous que je puisse faire cela?* Tout de même la foi de la femme Cananée, qu'il étoit le fils de David; & le même se voit dans tous les passages, sans en excepter un, dans lesquels notre Seigneur loue la foi de quelqu'un; mais parce

qu'il y en a davantage que je n'en pourrois rapporter, je les omets, & les laisse à la recherche de ceux qui ne sont pas contens de ce que nous avons rapporté; & comme il n'y a que cette foi de requise, aussi on n'en prêchoit point d'autre, car les Prophetes du vieux testament n'en prèchoient aucun article, & S. Jean-Baptiste prèchoit seulement l'approche du royaume des Cieux, c'est-à-dire, du royaume de Jesus-Christ, & les Apôtres avoient la même commission, Matth. 10. 7. *Allez prêcher, disant que le royaume des Cieux est prochain.* Et saint Paul prêchânt aux Juifs, Act. 13. 5. déclaroit seulement aux Juifs que Jesus étoit le Christ. Et les Payens ne reconnoissoient que par ce nom, qu'ils croyoient que Jesus étoit un roi. En s'écriant, Act. 17. 6. *Ceux-ci qui ont renversé le monde, sont aussi venus ici, & tous font contre les décrets de César, disant qu'il y a un autre roi qui est Jesus.* Et c'étoit la somme de toutes les prédictions, la somme de toutes les confessions de ceux qui croyoient, tant des hommes que des demons. C'étoit le titre de sa croix, Jesus de Nazareth roi des Juifs, c'étoit-là l'occasion de la couronne d'épine, du sceptre de roseau, & la cause pourquoi un homme porta sa croix: c'est-là le sujet de l'*Hosanna*, & c'étoit le titre par lequel notre Seigneur commandant à ses Apôtres de rendre le bien d'un autre, leur fit dire, *le Seigneur en a affaire*, & se servant de ce même titre, il chassa du temple ceux qui

y vendoient & achetoient. Les Apôtres mêmes n'en croyoient davantage, sinon qu'il étoit le Messie, ni même ne savoient pas cela. Car ils croyoient que le Messie seroit un roi temporel, jusques après la résurrection de notre Seigneur. De plus cet article, que Jesus-Christ est le Messie, est en termes exprès déclaré être fondamental par ce mot, ou par quelqu'équivalent en plusieurs passages, sur la conduite de S. Pierre, Matth. 16. 16. *Tu es le Christ, Fils de Dieu vivant.* Notre Seigneur lui repart, vers. 18. *Sur cette pierre j'édifierai mon Eglise.* Cet article est le fondement de l'Eglise de Jesus-Christ, Rom. 15. 20. S. Paul dit: *Je m'efforçois aussi d'annoncer l'Evangile, non point où il avoit été fait mention de Christ, afin que je n'édifiasse sur le fondement d'autrui.* 1. Corinth. 3. 10. S. Paul après avoir repris les Corinthiens pour les sectes différents qui s'étoient formées entr'eux, & de ce qu'ils s'amusoient à la recherche des questions curieuses, fait une distinction des points fondamentaux & de superstition, & dit: *J'ai mis le fondement, & un autre édifie dessus, mais qu'un chacun voye comme il édifie dessus, car nul ne peut mettre autre fondement que celui qui est mis, lequel est Jesus-Christ*, & Coloss. 2. 6. *Ainsi donc que vous avez reçu notre Seigneur Jesus-Christ, cheminez en lui, étant en ruines, & édifiez en lui, & confirmez-vous en lui.*

VIII. Ayant montré que cette proposition, *Jesus est le Christ*, est le seul point fondamen-

tal & nécessaire de la Foi, je citerai quelques autres passages pour montrer que les autres points, quoiqu'ils puissent être vrais, ne sont pas si nécessaires pour la Foi, que si on ne les croit pas, on ne puisse pourtant être sauvé. Et premiérement si un homme ne pouvoit être sauvé sans consentir en son ame, à la vérité de toutes les controverses, qu'on traite à présent touchant la religion, je ne vois pas comment aucun homme vivant puisse être sauvé, tant il faut de subtilité & de curieuses connoissances pour être un si grand Théologien. Pourquoi donc croiroit-on que notre Seigneur qui dit, Matth. 11. 20. *Que son fardeau est leger*, demanderoit pour être sauvé une chose si difficile; ou comment est-ce qu'on dit que les petits enfans croyoient? Matth. 18. 6. ou comment le bon larron seroit-il cru suffisamment catéchisé hors de la croix? ou S. Paul un si parfait chrétien immédiatement après sa conversion? & qu'on puisse exiger plus d'obéissance de celui à qui on a expliqué les points fondamentaux de la Foi, que d'un autre qui ne les a reçus qu'obscurément & avec confusion? Néanmoins il ne faut pas plus de foi pour sauver un homme qu'un autre. Car s'il est vrai que quiconque confessera le Seigneur Jesus de sa bouche, & croira en son cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, sera sauvé, comme il est dit, Rom. 10. 9. Et que quiconque croit que Jesus est le Christ, est né de Dieu, la croyance de cet article-là est suf-

fisante pour sauver un homme, quel qu'il soit, pour ce qui concerne la Foi : Et puisque celui qui ne croit pas que Jesus est le Christ, quoiqu'il croye le reste, ne sauroit être sauvé, il s'ensuit que dans les matieres de la Foi il n'en faut pas davantage pour sauver un homme, que pour un autre.

IX. Il y a fort peu de controverses entre les Chrétiens touchant les points fondamentaux, quoiqu'ils soient entr'eux d'opinion & de Sectes différentes. C'est pourquoi les controverses de la Religion ne sont que touchant des points peu ou point du tout nécessaires, pour être sauvé, dont les uns sont des doctrines tirées par le raisonnement humain des points fondamentaux. Comme, par exemple, les opinions touchant la matiere de la réalité de notre Seigneur dans l'Eucharistie, dans lesquelles les articles de Foi touchant la toute-puissance & Divinité de Jesus-Christ sont mêlés avec l'opinion d'Aristote & des Péripatéticiens touchant la substance & les accidens, de l'espece, de l'hypostase, de la subsistance & migration d'un accident de ce lieu à un autre, lesquelles ne sont que des paroles, dont les unes ne signifient rien du tout, & les autres ne sont que des chansons & chicanneries de ces Sophistes Grecs. Or ces opinions sont expressément condamnées. Col. 2. 8. où après que S. Paul les a exhortés d'être enracinés & édifiés en Jesus-Christ, il leur donne ce petit avertissement de *Cavete*. Prenez garde que nul

ne

ne vous ſurprenne par la Philoſophie & vaine déception ſelon la tradition des hommes, ſelon les élémens du monde, & telles ſont la doctrine tirée des paſſages de l'écriture, par pur raiſonnement naturel, qui ne concernent pas les articles fondamentaux, comme touchant la concaténation des cauſes, de la maniere de la prédeſtination de Dieu, comme s'il étoit poſſible aux hommes qui ne ſavent pas même en quelle façon Dieu voit, & entend, on parle de connoître néanmoins comment il ordonne des choſes dans ſon eſprit, & prédeſtine les hommes. Un homme donc ne doit pas examiner par raiſon aucun point, ou tirer aucune conſéquence de l'Ecriture, touchant la nature de Dieu incompréhenſible, par raiſon naturelle, dont en cette matiere ici il eſt incapable. Ce qui a fait que Saint Paul. Rom. 12. 13. donne cette régle que nul ne préſume de ſavoir que ce qu'il faut ſavoir, mais qu'il ſoit ſage avec ſobriété : ce que ne font pas ceux qui préſument de tirer de l'Ecriture par leur interprétation particuliere la doctrine & connoiſſance des choſes qui ſont incompréhenſibles. Or cette queſtion touchant la prédeſtination & le libre arbitre n'eſt pas particuliere aux chrétiens ; car nous avons des livres entiers de ce ſujet ſur le nom de *Deſtin* & *Contingence*, diſputés entre les Epicuriens & Stoïciens, & par conſéquent ce n'eſt pas matiere de foi, mais ſeulement une queſtion de Philoſophie, auſſi-bien que tous les autres

points qui ne sont pas fondamentaux, & Dieu reçoit un homme soit qu'il tienne la partie négative, ou affirmative de la question. C'étoit une belle controverse du tems de saint Paul, s'il est licite à un Chrétien Gentil de manger ce qui étoit défendu à un Chrétien Juif, & le Juif condamnoit le Gentil de ce qu'il mangeoit, auquel S. Paul dit ces belles paroles, Rom. 14. 3. *Celui qui n'en mange point, qu'il ne juge point celui qui en mange, car Dieu l'a reçu à soi*, & vers. 6. dans la dispute entre les Gentils & les Juifs, touchant l'observation des fêtes, il leur dit : *Celui qui a égard au jour, il a égard au Seigneur, & celui qui n'a pas égard au jour, n'a pas égard au Seigneur.* Or ceux qui disputent de telles questions, & qui se divisent en sectes, ne doivent pas être estimés avoir beaucoup de zele pour la Foi, leur dispute n'étant que charnelle, ce qui est confirmé par Saint Paul. 1. Corinth. 5. 4. quand l'un dit : Je suis de Paul, & l'autre, je suis d'Apollo, n'êtes-vous pas hommes ? Car telles questions ne sont point de la Foi, mais seulement de l'esprit, par lequel les hommes naturellement sont portés à vouloir avoir le dessus, car il n'y a rien qui soit véritablement un point de foi sincere, que Jesus est le Christ, comme S. Paul le témoigne, 1. Corinth. 2. 2. *Car je ne suis estimé de rien savoir entre vous, sinon que Jesus-Christ & icelui crucifié.* & 1. Timoth. 6. 20. *O Timothée garde le dépôt, fuyant les nouveautés*

des voix prophanes, & contradictions de ſcience fauſſement ainſi nommée, de laquelle aucuns faiſoient profeſſion, ſe ſont dévoyés de la Foi. 2. Tim. 2. 16. *Fuis les paroles vaines & profanes*, &c. verſ. 17. *Telle ſorte de gens ſont Hyménée & Philete, qui ſont chus de la vérité, en diſant que la Réſurrection eſt déja paſſée.* Par leſquelles paroles Saint Paul montre que non-ſeulement ce n'eſt pas une choſe néceſſaire de faire naître des queſtions par raiſonnement humain, quoiqu'elles ſoient tirées des points fondamentaux de la Foi, mais même très-dangereuſe à un bon Chrétien. De tous ces paſſages je tire cette concluſion en général, que ni les points à préſent controverſés par les Chrétiens de Sectes différentes, ni aucun autre qui peut-être le ſera quelque jour, excepté ſeulement ès articles contenus en celui-ci, *Jeſus eſt le Chriſt*, ne ſont point néceſſaires au ſalut, comme n'étant point de la Foi, quoiqu'en ces matieres d'obéiſſance, un homme peut être obligé de ne pas s'y oppoſer ni contredire.

X. Quoique pour être ſauvé il ne ſoit pas néceſſaire de croire comme matiere de Foi davantage que ces points fondamentaux, comme il a été montré de l'Ecriture ſainte, il y a néanmoins d'autres choſes requiſes, comme matiere d'obeiſſance. Car comme ce n'eſt pas aſſez dans un Royaume temporel que le Roi puiſſe contraindre à reconnoître le droit & le titre du Roi, ſans l'obéiſſance à ſes lois, ainſi

ce n'est pas assez de reconnoître Jésus-Christ pour Roi des Cieux, en quoi consiste la foi Chrétienne, si aussi on ne fait tout son possible d'obéir aux lois de son Royaume, en quoi consiste l'obéissance Chrétienne. Et d'autant que les lois du Royaume des Cieux, sont les lois de la nature, comme j'ai montré, Chap. 5. part. 1, non seulement la foi, mais aussi l'observation de la loi de nature, laquelle fait qu'un homme est juste & équitable, (dans le sens que la justice est prise, non pour une simple absence de crime, mais pour une volonté constante de faire selon son possible tout ce qui est juste) non seulement, dis-je, la Foi, mais aussi cette Justice, qui à cause de son effet est appellée Pénitence, & quelquefois bonnes œuvres, est nécessaire pour être sauvé : en sorte que la Foi & la Justice y concourent, & dans les différentes significations de ce mot *Justification*, toutes deux sont à proprement parler, dites *Justifier*, & le défaut de l'une ou de l'autre est dit *Condamner*. Car non seulement celui qui résiste à un Roi sous le doute de son titre de Royauté, mais aussi celui qui le fait par une passion déréglée, mérite châtiment. Et quand la foi & les bonnes œuvres sont séparées, non seulement la foi est appellée morte sans les œuvres, mais les œuvres sont appellées œuvres mortelles sans la foi, ce qui a fait dire à saint Jacques, chap. 17. *Pareillement aussi la foi, si elle n'a les œuvres, est morte en soi.* Et saint Paul,

Heb. 6. 1. appelle œuvres mortelles, les œuvres qui se font sans foi, & dit : *Ne mettant point de rechef pour fondement de pénitence des œuvres mortelles*, & par ces œuvres mortes l'on entend non pas l'obeissance & justice de l'homme intérieur, c'est-à-dire, de la conscience, mais l'œuvre exécutée au dehors, ou l'action extérieure qui naît de la crainte du châtiment, ou de vaine gloire, & de l'ambition d'être honoré par les hommes, lesquelles actions peuvent être séparées de la foi, & ne rien contribuer au salut. Et pour cette cause saint Paul Rom. 4. déclare que la justification d'un pécheur ne vient point de la justice de la loi. Car un homme pour vivre selon la loi de Moïse, laquelle a été faite pour régler les actions des hommes, & qui demande l'absence de coulpe, ne laisse pas de pouvoir être damné. C'est pourquoi personne n'est justifié par les œuvres, mais seulement par la foi : mais si l'on entend par les œuvres la volonté qu'on a de les faire, c'est-à-dire, si la volonté est prise pour l'effet, ou la justice intérieure pour l'extérieure, alors les œuvres contribuent au salut. Et en ce sens-là saint Jacques dit chap. 2. 24. *Vous voyez donc que l'homme est justifié par les œuvres, & non seulement par la foi.* Quelquefois aussi tous les deux sont requis pour être sauvé ; comme dans saint Marc, 1. 5. *Faites pénitence, & croyez en l'Evangile.* Et saint Luc, 18. 18. comme quelqu'un des principaux demandoit à notre Seigneur qu'est-ce

qu'il lui falloit faire pour acquérir la vie éternelle ? il lui proposa de garder les Commandemens : & l'autre ayant répondu qu'il les avoit gardés, il lui proposa la foi. *Vend tout ce que tu as, & me suis.* Et Joh. 3: 16. *Qui croit au Fils, a la vie éternelle, & qui n'obéit pas au Fils, ne verra point la vie*, où manifestement il joint l'obéissance & la foi ensemble. Et Rom. 1. 17. *Le juste vivra de la foi, non pas tous en général, mais le juste.* Car aussi les diables croyent & tremblent : mais quoique la foi & la justice, (prenant toujours la justice, non pour l'absence de coulpe, mais pour la bonne intention, laquelle Dieu appelle justice, à cause qu'il prend la volonté pour l'effet) sont dites toutes deux justifier, néanmoins elles ne justifient pas toutes deux de la même façon, mais diversement. Car la justice est dite justifier, non pas parce qu'elle absout, mais parce qu'elle fait nommer l'homme juste, & le met en état d'être sauvé, toutefois & quantes qu'il aura la foi, mais la foi est dite justifier, c'est-à-dire absoudre, parce que par elle un homme juste est absous, & toutes ses actions injustes lui sont pardonnées. Et ainsi l'on peut reconcilier ces deux passages de saint Paul & de saint Jacques, que la foi seule justifie, & qu'un homme n'est pas justifié seulement par la foi, & davantage l'on montre comment la foi & la repentance concourent pour sauver l'homme.

XI. Ces choses considérées, il est manifeste

au fait de la puiſſance ſouveraine d'une République Chrétienne, que de la ſimple obéiſſance aux lois humaines, il ne peut naître aucun danger d'être damné, car puiſque le Souverain permet la doctrine Chrétienne, perſonne n'eſt forcé ni contraint de renoncer à cette foi, qui eſt requiſe pour le ſalut, c'eſt-à-dire, aux articles fondamentaux, & pour ce qui eſt des autres points, puiſqu'ils ne ſont pas néceſſaires pour le ſalut, quand nous rendons nos actions conformes aux lois, nous ne faiſons pas ſeulement ce qui nous eſt permis, mais même ce qui nous eſt commandé par la loi morale enſeignée par notre Seigneur même, & une partie de cette obéiſſance, laquelle doit concourir à notre ſalut.

XII. Et quoiqu'il ſoit vrai, que tout ce qu'un homme fait contre ſa conſcience, eſt un péché, néanmoins l'obéiſſance en ces cas n'eſt ni péché ni contre la conſcience; car la conſcience n'étant rien autre choſe, qu'un jugement & opinion, quand un homme a une fois transféré ſon droit de juger, à un autre, c'eſt-à-dire, à ſon Souverain, dès-là la choſe qui ſera commandée, n'eſt pas moins ſon jugement, que le jugement de ſon Souverain. En ſorte que dans l'obéiſſance aux lois, un homme fait toujours, ſelon la conſcience, mais non pas ſelon ſa conſcience particuliere. Or tout ce qui ſe fait contre la conſcience particuliere, eſt alors ſeulement un péché, quand les lois laiſſent un homme à ſa liberté

de ne le pas faire. Et alors tout ce qu'un homme fait, non seulement croyant que c'est un mal, mais même doutant si c'est un mal ou non, c'est un péché, en cas qu'il puisse légitimement ne le pas faire.

XIII. Et comme il a été prouvé qu'un homme doit en matiere de controverse soumettre ses opinions & son jugement à l'autorité de l'état, aussi ceux mêmes qui de parole nient cette vérité, la confessent néanmoins par leurs actions. Car y a-t-il quelqu'un qui étant d'opinion différente de celle d'un autre, & se croyant avoir droit & l'autre le tort, ne juge qu'il soit raisonnable, spécialement s'il tient lui-même les mêmes sentimens que l'état, que l'autre ait aussi à soumettre son jugement à cette même autorité? ou qui ne seroit content, que sinon un petit nombre d'hommes, au moins tous les Théologiens de sa nation, ou bien encore une assemblée de tous ceux qu'il agréera, ayent la puissance de déterminer de toutes les controverses de sa religion? ou qui est-ce qui ne voudroit soumettre ses opinions au Pape, ou à un Concile général, ou à un Concile provincial, ou à une assemblée de prêtres de sa même nation? Et néanmoins en tous ces cas il ne se soumet qu'à l'autorité humaine.

Je dis plus, on ne peut pas dire que cet homme-là se soumette à l'Ecriture sainte, qui ne se soumet point à quelqu'un pour en recevoir l'interprétation. Autrement quel besoin y

auroit-il du gouvernement eccléſiaſtique, ſi l'Ecriture ſainte elle-même pouvoit ſervir de juge dans les controverſes de la foi ? Mais la vérité eſt, comme l'expérience la confirme, que les hommes ne cherchent pas ſeulement la liberté de conſcience, mais celle de leurs actions, & non pas cela ſeulement, mais même la liberté de perſuader aux autres leurs opinions ; ni cela ſeulement, mais encore un chacun déſireroit volontiers que l'autorité ſouveraine ne permît point aucunes autres opinions, que celles qu'il tient lui-même,

XIV, Il n'y a donc point de difficulté dans une République Chrétienne d'obeir à Dieu & à l'état. Mais toute la difficulté conſiſte en ce point, à ſavoir ſi celui qui a reçu la foi de Jeſus-Chriſt s'étant auparavant ſoumis à l'autorité d'un infidele, eſt par-là dégagé & quitte de l'obéiſſance, ou non, dans les matieres de Religion. Or en ce cas puiſque tous les pactes ne ſont faits que pour la conſervation de la vie, ſi un homme aime mieux mettre bas ſa vie ſans réſiſtance, qu'obéir aux commandemens d'un infidele, en telle rencontre il ſemble très-raiſonnable de croire, qu'il s'eſt ſuffiſamment acquitté de ſa promeſſe. Car aucun pacte n'oblige qu'à tâcher de faire. Et ſi un homme ne peut pas s'aſſurer d'exécuter un devoir quoique juſte, quand en le faiſant il eſt aſſuré d'une mort préſente, beaucoup moins peut-on attendre qu'un homme faſſe une choſe pour laquelle il croit véritablement en ſa con-

ſcience être damné éternellement. Juſqu'à préſent j'ai parlé du ſcrupule de conſcience, qui peut naître touchant l'obéiſſance aux lois humaines, & ceux qui ne veulent point d'autres interprétes de l'Ecriture ſainte, qu'eux-mêmes. Reſte que nous ôtions ce même ſcrupule de l'ame de ceux qui ſe ſoumettent en toutes leurs controverſes aux autres, qui ne ſont point ordonnés ni choiſis à cela par l'autorité ſouveraine : & ce ſera le ſujet du Chap. ſuivant.

CHAPITRE VII.

I. Les queſtions propoſées, qui ſont les Magiſtrats dans le Royaume de Chriſt. II. Un exemple propoſé ſur ces queſtions dans les controverſes entre Moyſe & Aaron, & entre Moyſe & Coré. III. Parmi les Juifs le même homme avoit la puiſſance temporelle & ſpirituelle. IV. Comparaiſon des douze Princes d'Iſraël, & des douze Apôtres. V. Parallele des ſeptante Anciens & des ſeptante Diſciples. VI. La Hiérarchie de l'Egliſe du temps de notre Seigneur conſiſtoit dans les douze & dans les ſeptante. VII. Pourquoi notre Seigneur n'a pas établi des Prêtres pour les ſacrifices, comme Moyſe fit. VIII. La Hiérarchie du temps des Apôtres conſiſtoit dans les Apôtres, les Evêques & les Prêtres. IX. Ceux qui prêchoient l'Evangile, n'avoient pas puiſſance de commander, mais ſeulement de perſuader. X. Ce que c'eſt qu'excommunication, les Souverains ſont immédiatement les gouverneurs Eccléſiaſtiques ſous Chriſt. XI. Que perſonne ne peut avoir aucune juſte prétention de Religion contre l'obéiſſance due à l'état. Dieu parle aux hommes par ſes Vice-Rois.

I. DANS les Chapitres précédens nous avons ôté les difficultés qui pouvoient nous empêcher d'obéir à l'autorité humaine, lesquelles naissent de ce que l'on ne connoît pas bien les titres & les lois de notre Seigneur : dans le premier desquels, à savoir dans les titres, consiste notre Foi, & dans le dernier, à savoir dans ses lois, notre Justice. Or ceux qui s'accordent entr'eux des titres & des lois de notre Seigneur, peuvent néanmoins avoir des sentimens différens touchant les Magisttats, & l'autorité qu'il leur a donnée, & ça été la cause pour laquelle plusieurs Chrétiens n'ont pas voulu obéir à leurs Souverains, prenant pour prétexte que notre Seigneur ne leur a pas donné cette autorité; mais à d'autres. Comme par exemple, il y en a qui disent, au Pape universellement : les autres à un Synode Démocratique dans chaque République : quelques-uns à un Synode Aristocratique. Or d'autant que les Magistrats de Jesus-Christ sont ceux par lesquels il nous parle, la question est, s'il nous parle par le Pape, ou par les Assemblées des Evêques & des Ministres, ou par ceux qui ont la puissance souveraine dans chaque République.

II. Cette controverse a été la cause de ces deux séditions qui furent élevées dans le désert contre Moyse. La premiere fut celle d'Aaron & celle de sa sœur Marie, qui vouloient censurer Moyse pour s'être marié à une Ethio-

pienne. Et l'état de la question entr'eux, est ainsi exposé Nombre 12. 2. *Et quoi le Seigneur a-t-il parlé seulement par Moyse ? n'a-t-il point aussi semblablement parlé à nous ?* Ce que le Seigneur ayant oui, il se mit en colere, & punit Marie pour cette faute, ayant pardonné à Aaron sur sa repentance. Or de ce même crime ceux-là sont coupables qui maintiennent la Prêtrise contre la Souveraineté. L'autre sédition fut celle de Coré, d'Athan, & Abiron, qui accompagnés de deux cent cinquante Capitaines se revolterent contre Moyse & Aaron. L'état de leur dispute étoit, si Dieu n'étoit pas avec la multitude aussi-bien qu'avec Moyse, & un chacun aussi saint que lui. Car Nomb. 16. 3. voici comme ils parlent : *Vous vous en faites trop à croire, puisque toute la Congrégation est sainte, & que le Seigneur est au milieu d'icelle. Pourquoi vous élevez-vous sur le peuple du Seigneur ?* La même chose se pratique par ceux qui veulent suivre leur jugement & conscience particuliere, & qui s'assemblent pour arracher le gouvernement de la Religion d'entre les mains de celui ou de ceux, qui sont les Souverains dans l'état. Or si cela plaît à Dieu, on le peut voir par l'horrible châtiment de Coré & de ses complices.

III. Donc dans le gouvernement de Moyse, toute la puissance tant la civile que la spirituelle dérivoit de lui. De même dans l'état d'Israël sous les Rois il n'y avoit aucune puissance créée qui eût droit de contraindre

ces Rois à faire quelque chose, ou qui pût permettre aux sujets de leur résister & désobéir en quelque cas que ce fût. Car quoique les Prophétes par inspiration extraordinaire souvent les reprenoient de leurs fautes, & les menaçoient, néanmoins ils n'avoient aucune autorité sur eux. C'est pourquoi parmi les Juifs la puissance spirituelle & temporelle étoit toujours entre les mêmes mains.

IV. Notre Seigneur Jesus-Christ, comme il étoit le légitime Roi des Juifs en particulier, aussi-bien que Roi du Royaume des Cieux dans l'établissement des Magistrats, a approuvé la même forme de police & de gouvernement, dont Moyse autrefois s'étoit servi. Selon le nombre des enfans de Jacob, Moyse choisit par le commandement de Dieu, Nomb. 1. 4. douze hommes, chacun Prince de sa Tribu, qui lui devoient assister à faire la montre des enfans d'Israël, & ces douze, vers. 24. sont appellés les Princes d'Israél : douze hommes, chacun pour la famille de leurs Peres, qui sont aussi appellés, Nomb. 7. 2. les chefs de famille de leurs Peres & Princes de leur lignée. Or ces douze étoient égaux entr'eux. De même façon notre Seigneur choisit douze Apôtres, qui après lui seroient égaux en autorité, desquels il parle. Mat. 19. 28. *Quand le Fils de l'Homme sera assis au trône de Sa Majesté : Vous aussi serez assis sur douze trônes jugeant les douze lignées d'Israël.* Or touchant l'égalité des douze Apôtres; notre Seigneur dit : Matth.

20. 25. *Vous savez que les Princes des Nations dominent sur, &c.* verf. 26. *Mais il n'en sera pas ainsi entre vous, au contraire, quiconque voudra être le plus grand entre vous, qu'il se fasse serviteur & ministre des autres, &c.* Act. 1. Quoique dans l'élection de Matthias à la dignité Apostolique, S. Pierre fit le prologue, néanmoins personne ne s'attribua l'autorité d'élection, mais la laissa au sort.

V. D'abondant Moyse reçut cet ordre de Dieu, Nomb. 11. 16. *Assemble-moi septante hommes des anciens d'Israël, lesquels tu connois être des anciens du peuple & Maîtres, & les amene à la porte du Tabernacle, &c.* ce que Moyse fit, verf. 24. Or ceux-ci étoient choisis pour aider Moyse dans la charge du gouvernement, comme il se peut voir au verf. 17. du même Chapitre. Et comme les douze Princes des lignées avoient été choisis selon le nombre des enfans de Jacob : ainsi les anciens représentoient le nombre des personnes qui descendirent avec Jacob en Egypte. Notre Seigneur en usa de même sorte dans son Royaume des Cieux, je veux dire l'Eglise, car de tout le nombre des croyans, il établit septante personnes, lesquelles furent appellées les septante Disciples, auxquels il donna la puissance de prêcher l'Evangile & de baptiser.

VI. Du temps donc de notre Seigneur, la Hiérarchie de l'Eglise consistoit (hormis lui-même qui en étoit le Chef) dans les douze Apôtres, qui entr'eux étoient égaux ; mais

établis ſur d'autres, comme étoient les douze Chefs des lignées, ou ſur les ſeptante Diſciples, dont un chacun avoit la puiſſance de baptiſer, & de prêcher, & d'aider à gouverner le troupeau.

VII. Or d'autant que dans la République établie par Moyſe, il n'y avoit pas ſeulement un grand Prêtre pour lors; mais même une ſucceſſion & ordre de Prêtres, l'on peut demander pourquoi notre Seigneur n'en a pas fait de même. A quoi l'on peut répondre que l'office de grand Prêtre, en ce qui regarde l'autorité, étoit dans la perſonne de Jeſus-Chriſt, en tant que Chriſt, c'eſt-à-dire, en tant que Roi. Ainſi Moyſe avoit la même autorité, Aaron n'étant que ſon Miniſtre. Car quoi qu'Aaron fût grand Prêtre, c'étoit néanmoins à Moyſe à le conſacrer. Exod. 29. 1. Tous les uſtenſiles du Sacrifice & toutes les autres choſes ſaintes, étoient ordonnées par Moyſe: en un mot, toute la Loi Lévitique fût donnée de Dieu par les mains de Moyſe, qui tenoit auprès d'Aaron la place de Dieu, & Aaron étoit comme ſa bouche & l'organe par lequel il parloit. Et pour ce qui regarde le Miniſtere du Sacrifice établi par notre Seigneur, il ne pouvoit ordonner aucun autre grand Prêtre que lui-même: car puiſque notre Seigneur étoit lui-même le Sacrifice, qui eſt-ce qui pouvoit hormis lui-même l'offrir? Mais pour ce qui regardoit la célébration de ce Sacrifice pour l'avenir, Notre Seigneur fit des Prêtres

de ceux qu'il avoit établis pour gouverner l'Eglise.

VIII. Après l'Ascension de notre Seigneur, les Apôtres se disperserent par tout le monde, afin d'y prêcher l'Evangile, & à mesure qu'ils convertissoient à la Foi une quantité d'hommes, en quelque village ou région; ils choisissoient d'entr'eux, ceux qu'ils croyoient être les plus propres & les plus capables de diriger les autres en matiere de conversation & de vie, selon la loi de Jesus-Christ, & de leur expliquer ce grand mystere du Fils de Dieu incarné; c'est-à-dire, leur montrer au long l'office du Messie. Et entre ces anciens il y en avoit qui étoient subordonnés aux autres, selon que les Apôtres, qui les avoient choisis, trouvoient à propos. Ainsi saint Paul donna puissance à Titus d'ordonner & d'établir des anciens en Crete, & de réformer les choses qui n'alloient pas bien. Tellement que Titus étoit un Ancien, & ordonnoit aussi lui-même d'autres Anciens. Tit. 1. 5. *La cause pour laquelle je t'ai laissé en Crete, c'est afin que tu reformes les abus qui restent, & que tu constitues des Prêtres par les villes.* Dans lequel passage le mot grec est καταςήσῃ, c'est-à-dire, *que tu établisses*, d'où il est évident que du temps des Apôtres un Ancien avoit pouvoir sur les autres, pour les ordonner & les gouverner, Car 1. Tim. 5. 16. Timothée un Ancien est constitué pour juger des accusations & crimes qu'on imposeroit aux autres Anciens,

Anciens, & Act. 14. 23. Les Disciples étoient donc ordonnés des Anciens pour toutes les Congrégations des villes, où ils avoient prêché, & quoique le mot grec dans ce passage soit χειροτονήσαντες, il ne signifie pas néanmoins élection, par élévation des mains, mais simplement & absolument ordination. Car la façon ordinaire de choisir les Magistrats parmi les Grecs, qui étoient tous dans un gouvernement ou Populaire, ou Oligarchique, étant de lever en haut les mains, a fait que ce mot fut pris simplement pour une élection, ou ordination, en quelque façon qu'elle fût faite. Et ainsi dans la primitive Eglise, la Hiérarchie Ecclésiastique consistoit dans les Apôtres. Les Anciens qui gouvernoient d'autres Anciens, & d'autres anciens subordonnés, c'est-à-dire, qui ne gouvernoient personne, mais qui avoient seulement charge de prêcher, d'administrer les Sacremens, & d'offrir des prieres & des actions de grace à Dieu pour tout le peuple. En ce temps-là il n'y avoit aucune distinction entre les noms d'Evêque & d'Ancien; mais immédiatement après le temps des Apôtres ce mot d'Evêque étoit pris pour signifier un Ancien, qui gouvernoit d'autres Anciens; & les autres anciens étoient appellés Prêtres, qui signifie la même chose qu'ancien. Et ainsi nous avons un modele du gouvernement des Evêques dans les douze Princes, & septante Anciens d'Israël & dans les douze Apôtres & dans les septante Disciples de notre Seigneur, dans les Anciens

qui gouvernoient, & dans ceux qui ne gouvernoient pas du temps des Apôtres.

IX. Et voilà pour ce qui regarde les Magistrats & principaux du troupeau de Jesus-Christ durant la primitive Eglise : car l'office d'un Ministre étoit d'être sujet au troupeau, & de servir les particuliers en leurs affaires temporelles. La seconde chose que nous avons maintenant à considérer, c'est l'autorité que notre Seigneur leur a donnée, ou sur les convertis, ou sur ceux qu'ils tâchoient de convertir. Or pour ce qui est de ces derniers qui étoient encore hors de l'Eglise, l'autorité que notre Seigneur donna sur eux à ses Apôtres, n'étoit que de leur prêcher que Jesus étoit le Christ, & d'expliquer ce même article en tous les points qui regardent le Royaume des Cieux, & de persuader aux hommes d'embrasser la doctrine de Jésus-Christ, mais non pas en aucune façon de forcer & contraindre personne à leur être sujet. Car puisque les lois du Royaume des Cieux, comme il a été dit part. 1. chap. 5. art. 10. ne sont que pour la conscience, laquelle on ne sauroit forcer ni contraindre, il n'étoit pas conforme à la doctrine du Roi des Cieux de forcer les hommes de se soumettre à lui, mais seulement de les persuader : & ce n'étoit pas à lui, qui professe que sa loi n'est qu'une loi d'amour, d'extorquer de nous aucun devoir par crainte des châtimens temporels. Et comme les grands du monde, qui tiennent les autres en sujétion par force,

ſont appellés dans l'Ecriture des chaſſeurs, ainſi notre Seigneur appelle ceux à qui il a ordonné d'attirer à ſon ſervice le monde en gagnant leurs affections, des pêcheurs. C'eſt pourquoi il dit à Pierre & à André. Matth. 4. 19. *Venez après moi, & je vous ferai pêcheurs d'hommes.* Et Luc 10. 3. *Voici* (dit notre Seigneur) *Je vous envoye comme agneaux au milieu des loups.* Or ce ſeroit en vain de leur donner le droit de contraindre, ſi on ne leur donnoit à même temps une plus grande force, que celle des agneaux parmi les loups. D'abondant, Matth. 10. où notre Seigneur commande à ſes douze Apôtres d'aller convertir les Nations à la Foi, il ne leur donne aucune autorité de contraindre ou de punir, mais leur dit ſeulement, verſ. 14. *Et lorſqu'on ne vous recevra pas, & qu'on n'écoutera pas vos paroles dans une maiſon ou dans une Ville, ſortez-en, & en ſortant ſecouez la pouſſiere de vos pieds; Je vous dis en vérité que ceux du pays de Sodôme & Gomorrhe ſeront traités plus doucement au jour du jugement, que ces gens qui vous auront refuſé.* D'où il eſt manifeſte que tout ce que les Apôtres avoient autorité de faire, étoit de n'avoir aucune communication ou ſociété avec cette ſorte de gens rebelles à l'Evangile, & de laiſſer leurs crimes au châtiment de Dieu au jour du jugement. De même la comparaiſon du Royaume des Cieux avec la ſemence. Mat. 13. 3. & avec le levain. Matth. 13. 33. nous apprend que ſon accroiſ-

ſement dépend de l'opération interne de la parole de Dieu, & non pas d'aucune loi ou force, dont doivent ſe ſervir ceux qui évangéliſent. D'ailleurs notre Seigneur lui-même dit : Joh 18. 36. *Que ſon Royaume n'eſt pas de ce monde*, & par conſéquent que ſes Magiſtrats & Officiers ne reçoivent de lui aucune autorité de punir les hommes dans ce monde. Et pour cette même cauſe Matth. 26. 52. après que ſaint Pierre eut tiré ſon épée pour ſa défenſe, Notre Seigneur dit : *Remets ton glaive en ſon lieu, car tous ceux qui ſe ſeront ſervis du glaive, périront par le glaive*, & verſ. 54. *Comment donc ſeront accomplies les Ecritures, car il faut que tout ſe paſſe de la ſorte ?* faiſant voir que le Royaume de Chriſt ne doit pas être défendu ni maintenu par l'épée.

X. Mais pour ce qui eſt de l'autorité des Apôtres & des Evêques ſur ceux qui étoient déja convertis, & dans l'Egliſe, il y en a qui croyent qu'ils avoient plus de puiſſance ſur eux, que ſur ceux qui n'étoient pas encore dans l'Egliſe. Car quelques-uns ont raiſonné de cette ſorte : Quoique la loi de Jeſus-Chriſt ne prive aucun Prince de ſon gouvernement, & que S. Paul eût raiſon d'en appeller à Céſar, durant que les rois étoient encore infidéles & hors de l'Egliſe, néanmoins quand les Princes ſe firent Chrétiens, & que de leur propre mouvement ils voulurent ſubir les lois de l'Evangile, auſſi-tôt ils devinrent ſujets du Prélat de la Hiérarchie eccléſiaſtique, comme

les brebis à leur berger, & les membres à leur chef. *Bellarm. lib. de Rom. Pont. cap.* 29. Examinons, je vous prie, ce ſentiment au jour & à la lumiere que nous avons de l'Ecriture ſainte touchant l'autorité de notre Seigneur & de ſes Apôtres ſur ceux qu'ils avoient convertis. Notre Seigneur, comme il a imité la république des Juifs dans ſes magiſtrats, les douze & les ſeptante, auſſi l'a-t-il fait dans la cenſure de l'Egliſe que l'on appelloit excommunication. Or eſt-il que parmi les Juifs l'Egliſe ſéparoit les perſonnes excommuniées de la Congrégation des autres, ce qu'elle pouvoit auſſi par ſon autorité temporelle, mais notre Seigneur & ſes Apôtres qui ne vouloient pas avoir une telle autorité, ne pouvoient pas défendre aux perſonnes excommuniées d'entrer en aucune Congrégation, ou en lieu où il leur étoit permis d'entrer par l'autorité du Souverain : Car cela eût été priver le Prince de ſa puiſſance. C'eſt pourquoi l'excommunication d'une perſonne ſujette à une puiſſance temporelle n'étoit qu'une déclaration de l'Egliſe, qui déclaroit, que la perſonne ainſi excommuniée devoit être réputée pour un infidele, mais non pas que cet homme dût être, par l'autorité de l'Egliſe, chaſſé d'aucune compagnie, où il avoit auparavant droit d'entrer, & c'eſt ce que notre Seigneur dit, Matth. 18. 7. *S'il ne daigne écouter l'Egliſe, qu'il te ſoit comme un payen & péager.* De ſorte que tout l'effet qui ſuit l'excommunication d'un Prince

chrétien, n'eſt rien autre choſe, ſinon que celui ou ceux, qui ſont ainſi excommuniés, quittent & ſe banniſſent volontairement de ſes terres & domaines. Et c'eſt un abus de croire que ces excommunications puiſſent décharger aucuns de ſes ſujets, de l'obéiſſance qu'ils lui doivent; car ce ſeroit-là lui ôter ſon autorité, ce qu'ils ne peuvent pas faire, pour être hors de l'Egliſe. Ceux-là même qui font cette objection, confeſſent, & nous l'avons déja prouvé dans l'article précédent, que notre Seigneur n'a donné aucune autorité à ſes Apôtres pour être leurs juges. Et c'eſt pourquoi, en quel cas que ce ſoit, la puiſſance ſouveraine d'une République ne peut pas être ſujette a aucune autorité eccléſiaſtique, ſinon qu'à celle de Jeſus-Chriſt même: & quoique le Souverain ait appris la doctrine chrétienne, & y ait ſoumis ſa volonté, à la perſuaſion de quelques eccléſiaſtiques, il n'eſt pas néanmoins pour cela ſujet ni ſoumis à leur gouvernement; car ſi c'eſt par ſon autorité qu'il s'eſt ſoumis à ce joug, & non par leur perſuaſion, alors par la même autorité il le pourroit ſecouer & s'en défaire; mais cela n'eſt pas permis, car quand toutes les Egliſes du monde quitteroient la foi chrétienne, cela néanmoins ne ſeroit pas ſuffiſant pour autoriſer aucun des membres de faire le même. Il eſt donc manifeſte que ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, doivent immédiatement gouverner l'Egliſe ſous Jeſus-Chriſt, & que tous les autres ne leur ſont

que subordonnés. Si cela n'étoit pas ainsi, & s'il arrivoit que les rois commandassent quelque chose sur peine de mort, & les Prêtres d'autre part sur peine de damnation, il seroit impossible que la religion & la paix pussent subsister ensemble.

XI. C'est pourquoi il n'y a aucune cause légitime, pour laquelle un homme puisse se soustraire de l'obéissance qu'il doit au Souverain, sous prétexte que Jesus-Christ a établi un état ecclésiastique, qui est par-dessus lui. Et quoique les rois n'exercent pas la partie ministérielle de la Prêtrise, néanmoins ils ne sont pas si laïcs, qu'ils n'ayent quelque jurisdiction sacerdotale. Or pour conclure ce Chapitre, puisque Dieu ne parle plus en ce temps ici à personne, par ses interprétations particulieres de l'Ecriture, ni par l'interprétation d'aucun homme qui soit au-dessus de la puissance souveraine de la République, ou qui n'en dépende pas, reste qu'il parle par ses vicegerens, ou lieutenans ici en terre, c'est-à-dire, par les rois souverains, ou par ceux qui ont l'autorité souveraine aussi-bien qu'eux.

CHAPITRE VIII.

I. Les choses qui disposent à la rébellion, le mécontentement du Gouvernement, la prétention & l'espérance des autres. II. Le mécontentement qui dispose à la sédition naît en partie de la crainte d'être pauvre ou d'être puni. III. En partie aussi de l'ambition. IV. Six principaux prétextes & cau-

ses de rébellion. V. La premiere est, que personne ne doit rien faire contre sa conscience, refutée. VI. La seconde, que le Souverain est sujet aux Lois, refutée. VII. la troisiéme, que la puissance Souveraine est divisible, refutée. VIII. La quatriéme, que chaque particulier a la propriété de son bien distinguée de celle du Souverain, refutée. IX. La cinquiéme, que le peuple est une personne distincte du Souverain, refutée. X. La sixiéme, qu'il est permis de tuer un Tyran, refutée. XI. Quatre points d'où naît l'espérance de paix dans la rébellion. XII. Deux choses nécessaires pour être auteur d'une rébellion, beaucoup d'éloquence & peu de sagesse. XIII. Que les auteurs d'une rébellion doivent nécessairement avoir peu de sagesse. XIV. Et que les mêmes doivent avoir beaucoup d'éloquence. XV. En quelle maniere & façon ils concourent tous à leur dessein commun.

I. JUSQU'À présent nous avons parlé des causes pour lesquelles, & comment les hommes ont établi des sociétés civiles. En ce Chapitre, je tâcherai le plus briévement qu'il me sera possible, de découvrir comment elles sont détruites & renversées, n'ayant pas néanmoins aucune intention de traiter de la ruine d'un état, venant de l'invasion étrangere, qui est, pour ainsi parler, contre nature & une mort violente. Je parlerai en ce lieu seulement de la sédition, qui est aussi la mort de la République; mais semblable à celle qui arrive à un homme par maladie, ou par débauche. Or trois choses concourent à faire une sédition. La premiere est le mécontentement, car pendant qu'un homme se voit à son aise, & que

le gouvernement préſent ne l'empêche pas d'être encore plus à ſon aiſe, il eſt impoſſible qu'il puiſſe déſirer le changement. La ſeconde choſe eſt la prétention du droit, car qu'un homme ſoit mécontent, néanmoins ſi dans ſon jugement il n'a aucune juſte cauſe de ſe révolter contre le gouvernement établi, ou d'y réſiſter., ni aucune prétention pour juſtifier ſa réſiſtance, jamais il ne feroit paroître ſon mécontentement; car ce feroit folie de vouloir entreprendre ſans aucune eſpérance, puiſqu'en manquant ſon coup, il faut mourir infame & comme un traître. Sans ces trois choſes, mécontentement, prétention, & eſpérance, il ne peut naître aucune rébellion. Mais auſſi quand tout cela ſe trouve, il ne faut plus qu'un homme de crédit pour lever l'étendart, & faire ſonner la trompette.

II. Et pour ce qui regarde le mécontentement, il en eſt de deux ſortes : car ou bien il conſiſte dans la douleur corporelle préſente, ou qui le ſera bientôt : ou dans la triſteſſe d'eſprit, ce qui eſt la diviſion générale du déplaiſir & de la douleur, ſelon la part. 1. chap. 1. 7. art. 9. La douleur du corps préſente ne diſpoſe en aucune façon à la rébellion, quoique la crainte de la douleur future le faſſe, comme par exemple, quand un grand nombre & multitude d'hommes a concouru à faire quelque crime digne de mort, ils joignent leurs forces enſemble, & prennent les armes pour leur défenſe, de même la crainte de devenir

pauvre, ou dans la pauvreté présente la crainte d'être emprisonné pour ses dettes, dispose à la sédition. Et c'est pourquoi de trop grandes exactions, quoiqu'on en connoisse la nécessité & le droit, ont souvent été cause de grandes séditions. Comme fut du temps de Henri VII. roi d'Angleterre, la rébellion de ceux de Cornval, qui refusoient de donner subside, & qui sous la conduite du Lord Audely, donnerent bataille au roi sur Blackheat, & celle de ceux du Nord d'Angleterre, qui durant le regne du même roi, massacrerent dans sa maison le Seigneur de Northumberland, pour leur avoir demandé un subside, quoiqu'il eût été octroyé en Parlement.

III. En troisieme lieu, l'autre sorte de mécontentement qui trouble l'esprit de ceux, qui d'ailleurs vivent à leur aise, hors la crainte de la pauvreté, & du danger de la violence d'autrui, naît seulement du ressentiment qu'ils ont de n'avoir pas la puissance, & les honneurs qu'ils s'imaginent leur être dus. Car vu que toute joie & douleur d'esprit consistent (comme il a été dit, part. 1. chap. 9. art. 21.) dans la contention, & désir d'être préféré à ceux avec qui l'on se compare, il faut nécessairement que ceux-là s'imaginent qu'on leur fait grand tort, & qu'ils soient mécontens du gouvernement présent, qui voient que les autres sont avancés aux honneurs, lesquels néanmoins ils croient surmonter en vertu & capacité de gouverner. Et c'est ce qui fait qu'ils

eſtiment qu'on ne les prend que pour des eſclaves. Or d'autant que la liberté ne peut pas ſubſiſter avec la ſervitude, la liberté dans une République n'eſt rien autre choſe que d'avoir le gouvernement & la puiſſance en main, laquelle étant indiviſible, il faut que les hommes l'entendent en commun, ce qui ne ſe peut faire que dans un état populaire, ou démocratique : & Ariſtote dit fort bien au chap. 2. du 6. livre de ſes politiques, que le fondement ou l'intention d'une Démocratie, eſt la liberté, ce qu'il confirme par ces mots : *Car les hommes*, dit-il, *diſent ordinairement, que perſonne ne peut participer de la liberté que dans un état populaire.* Quiconque donc dans un état monarchique, où la puiſſance ſouveraine eſt abſolument dans un ſeul homme, demande la liberté : celui-là demande (s'il falloit interpréter ſa prétention à la rigueur) ou la puiſſance ſouveraine, ou d'être collegue & aſſocié avec celui qui l'a déja : ou que l'on ait à changer la monarchie en un état démocratique; mais ſi l'on interprete cela non plus à la rigueur, mais ſelon ſa penſée, alors on verra qu'il ne demande autre choſe, ſinon que le Souverain ait à faire réflexion ſur ſa capacité & ſur ſes mérites, & qu'enſuite il lui donne charge & emploi dans quelque gouvernement ſubordonné, plutôt qu'à ceux qui méritent moins que lui. Or de cette ſorte il n'y en a pas pour un, mais tous en général demandent cette liberté, chacun s'eſtimant avoir plus de

mérite qu'un autre. C'eſt pour cela que parmi tous ceux qui aſpirent à un tel honneur, il y en a fort peu qu'on puiſſe contenter, ſi ce n'eſt dans une démocratie, & le reſte demeure mécontent. Et voilà pour ce qui regarde la premiere choſe qui diſpoſe les eſprits à la rébellion, à ſavoir le mécontentement qui vient de la crainte & de l'ambition.

IV. La ſeconde choſe qui diſpoſe les hommes à la rébellion, c'eſt la prétention du droit, & cela arrive quand les hommes ont des opinions, ou prennent prétexte d'avoir de ces opinions, qu'en certains cas ils peuvent légimement s'oppoſer à celui ou à ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, ou à leur ôter les moyens de s'en ſervir. Et de ces prétentions j'en remarque particuliérement ſix cas principaux. L'un eſt, quand le commandement du Souverain eſt contre la conſcience, & qu'ils eſtiment qu'il n'eſt pas permis à un ſujet par le commandement du Souverain, de faire aucune action, laquelle on croit véritablement & ſelon ſa conſcience n'être pas licite, ou d'omettre aucune action, laquelle on croit qu'il n'eſt pas permis d'omettre. Le ſecond cas eſt quand le commandement du Souverain eſt contraire aux lois, & qu'ils croyent que le Souverain eſt auſſi bien obligé aux lois, comme les ſujets le ſont, & que quand il ne s'acquitte pas lui-même de ſon devoir, ils peuvent auſſi légitimement réſiſter à ſa puiſſance. Le troiſieme cas eſt, quand ce qui leur eſt commandé par l'un, eſt

défendu par l'autre, & qu'ils croient néanmoins que l'autorité de tous les deux eſt égale, comme ſi la puiſſance ſouveraine étoit diviſible. Le quatrieme cas eſt, lorſqu'ils ſont commandés ou de donner de l'argent pour la défenſe publique, ou de ſervir eux-mêmes en perſonne, & que néanmoinsils croient qu'ils ont une propriété de leurs biens diſtincte de celle du Souverain, & que par conſéquent ils ne ſont pas obligés de contribuer leurs biens & perſonnes, qu'autant qu'un chacun jugera à propos de le faire. Le cinquieme eſt, quand les commandemens du Souverain ſemblent être contre les intérêts du peuple, & que chacun des particuliers croit que les opinions & les ſentimens du peuple ſont les mêmes que les ſiens, & de ceux qui lui prêtent conſentement, attribuant le nom de peuple à une multitude de ſa faction. Enfin le ſixieme cas eſt, quand les commandemens du Souverain ſont difficiles & malaiſés, que les ſujets donnent le nom de tyran à celui qui fait de tels commandements, & qu'ils jugent qu'il n'eſt pas ſeulement licite de tuer un tyran, mais même que c'eſt une choſe très-louable.

V. Toutes ces opinions ſont maintenues dans les livres dogmatiques, & il y en a beaucoup qui ſont tous les jours enſeignées dans les chaires publiques. Et néanmoins elles ſont incompatibles avec les maximes du gouvernement, & contrediſent manifeſtement aux regles néceſſaires & démonſtratives de la paix.

Pour ce qui eſt de la premiere, qu'un homme peut légitimement faire ou ne pas faire une choſe qui eſt contre ſa conſcience, d'où naiſſent toutes les ſéditions touchant la religion & le gouvernement eccléſiaſtique, j'ai démontré dans les deux derniers chapitres, que cette opinion n'eſt pas moins fauſſe que dangereuſe à l'Etat; car ces deux Chapitres là ne ſont que pour prouver, tant s'en faut que la religion chrétienne défende, que même elle commande que dans toute République chaque ſujet ait ſelon tout ſon poſſible, à obéir en toutes choſes à celui ou à ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, & que la même religion nous enſeigne qu'un homme qui ſe tient ainſi dans une obéiſſance générale à ſon Souverain, fait ſelon ſa conſcience & ſon jugement, comme ayant fait tranſport de ſon jugement dans toute ſorte de controverſes au Souverain, & que cette erreur naît de ce que l'on ignore, de quoi & par qui Dieu nous parle.

VI. Or pour ce qui regarde la ſeconde opinion, qui eſt, que le Souverain eſt de même façon obligé aux lois, que ſes ſujets le ſont, nous avons démontré le contraire, part. 1. ch. 1. art. 7. 8. 9. 10. 11. 12. & fait voir que l'on ne doit point réſiſter à la puiſſance ſouveraine, que c'eſt à elle à avoir l'épée de la juſtice, auſſi bien que celle de la guerre, que la même a droit de juger toute ſorte de controverſes, que c'eſt à elle à faire toutes les lois civiles, à établir des magiſtrats & des miniſtres, & que

d'avoir la puiſſance ſouveraine n'eſt autre choſe que d'avoir une impunité univerſelle. Comment eſt-ce que celui-ci ou ceux-là ſeront ſujets aux lois, leſquelles ils peuvent abroger à leur plaiſir, & violer ſans crainte d'en être punis? Or cette erreur ſemble naître de ce qu'ordinairement on n'entend pas bien comme il faut, ce que veut dire ce mot, *Loi*, ne faiſant aucune diſtinction entre *Loi* & *Pacte*, comme s'ils ſignifioient la même choſe : mais qui dit Loi, dit un commandement, au lieu que le pacte n'eſt qu'une promeſſe. Davantage tout commandement ne doit pas paſſer pour loi, mais ſeulement quand le commandement eſt la ſeule raiſon que nous avons de faire l'action commandée. Or la raiſon, pour laquelle nous faiſons une action, eſt alors ſeulement enfermée dans le commandement, quand l'omiſſion eſt pernicieuſe, préciſément à cauſe que l'action a été commandée, non pas parce qu'elle eſt pernicieuſe d'elle-même, & lorſque celui qui violeroit le commandement, n'en recevroit aucun dommage, ſi ce n'étoit que celui qui commande, eût le droit & la puiſſance de l'en punir. Il eſt donc évident que celui qui a en ſa diſpoſition tous châtimens, ne peut être commandé ; en ſorte qu'il reçoive aucun dommage en déſobéiſſant, & par conſéquent aucun commandement ne lui peut être une loi. C'eſt donc une erreur de croire que la puiſſance, qui eſt virtuellement celle de toute la République, & qui donne le titre de Souve-

rain ou de suprême à celui qui la possede ; puisse être sujet à aucune loi qu'à celle du tout-puissant.

VII. La troisieme opinion, que la puissance souveraine peut être partagée, n'est pas moins une erreur que la précédente, comme je l'ai déja prouvé, part. 1. chap. 1. art. 15. & s'il se trouvoit une République dans laquelle les droits de la Souveraineté fussent partagés, il faudroit avouer avec Bodin, liv. 2. chap. 1. de la République, que ce ne seroit pas une République, mais bien la corruption des Républiques. Car si l'un des Souverains avoit le pouvoir d'établir des lois pour tous les autres, alors ils voudroient par leurs lois, à leur fantaisie, défendre aux autres de faire la paix ou la guerre, de lever des tailles, ou de rendre hommage sans leur permission : mais ceux qui auroient le droit & le pouvoir de déclarer la paix & la guerre quand bon leur sembleroit, & de commander la milice, défendroient aussi qu'on ne fît d'autres lois que celles qu'ils approuveroient. Et quoique ces monarchies-là subsistent long-temps, dans lesquelles le droit de Souveraineté semble être ainsi divisé, à cause que la monarchie d'elle-même est une espece de gouvernement de longue durée ; néanmoins il est arrivé fort souvent que les monarques par ce moyen ont été privés de leur vie aussi-bien que de leur couronne : mais la vérité est que le droit de la Souveraineté est de telle nature, que celui ou ceux qui l'ont, ne peuvent pas même,

même, quand ils le voudroient, en donner une partie & retenir l'autre ; comme par exemple, si nous supposons que le peuple romain ait eu la puissance souveraine sur le Sénat romain, & qu'il ait choisi lui-même ce conseil sous le nom de Sénat, & qu'au Sénat il ait donné la puissance suprême de faire des lois, se reservant néanmoins en termes exprès tout le droit & titre de la Souveraineté (ce qui peut aisément arriver parmi ceux qui ne voient pas l'inséparable connexion qu'il y a entre la puissance souveraine & la puissance de faire des lois) : je dis que ce don du peuple au Sénat, est de nul effet, & que la puissance de faire des lois est encore dans le peuple. Car le Sénat sachant bien que ce seroit la volonté & intention du peuple de retenir la souveraineté, ne devroit pas tenir pour accordé, ce qui y est contradictoire, & qui a été fait par erreur & mégarde. Car comme j'ai déja montré dans les promesses contradictoires, ce qui est directement promis, doit être préféré à ce qui y est opposé par conséquence, parce que la conséquence d'une chose n'est pas toujours évidente, comme est la chose même. Or, cette erreur touchant le gouvernement mixte, naît de ce que l'on n'entend pas ce que veut dire ce mot *Corps politique*, & comme cela ne signifie pas la concorde, mais l'union de plusieurs hommes. Et quoique dans les Chapitres où nous avons parlé des Corps subordonnés, une société de cette nature ait été

déclarée une personne dans la loi, néanmoins la même chose ne se fait pas dans un corps de République ou d'une ville : & je ne crois pas que de tous ceux qui se sont mêlés d'écrire de la politique, qui sont infinis, pas un ait jamais remarqué aucune union de cette sorte.

VIII. La quatrieme opinion, à savoir, que les sujets ont leur mien, tien, & sien, en propriété, de sorte que non-seulement elle exclut le droit de tous les autres sujets, mais aussi celui du Souverain, & par ce moyen qu'ils prétendent de ne rien contribuer au public, que ce qu'il leur plaît, & autant qu'ils jugent nécessaire, a été déja refutée en prouvant que la souveraineté est absolue, & plus particuliérement dans la part. 1. chap. 5. art. 2. cette erreur vient de ce que peu de personnes considerent que devant l'établissement de la puissance souveraine, le mien & le tien, ne signifioient aucune propriété, mais seulement communauté de toutes choses, où un chacun avoit droit sur tout, d'où naissoit une guerre de tous contre tous.

IX. La cinquieme opinion, que le peuple est un corps distinct de celui ou de ceux qui ont la puissance souveraine, c'est une erreur déja refutée, part. 1. chap. 2. art. 11. dans lequel nous avons montré, que quand on dit, que le peuple est révolté, l'on doit entendre cela seulement de ces particuliers-là, & non pas de toute la nation, & quand le peuple demande quelque chose autrement que par la

voix du Souverain, ce n'eſt pas le peuple qui demande, mais ſeulement ces particuliers, qui demandent en leurs perſonnes : tellement que la ſource de cette erreur, eſt en ce que ce mot de *peuple* eſt équivoque.

X. Enfin la ſeptiéme opinion que la tyrannicide eſt licite, donnant ce nom de Tyran à qui que ce ſoit, qui ait la puiſſance Souveraine, n'eſt pas moins fauſſe & pernicieuſe à la ſociété humaine, que fréquente dans les écrits de ces anciens Philoſophes moraux, comme Sénéque & autres, que je vois qu'on eſtime tant : car quand un homme a le droit de la Souveraineté, il ne peut pas être légitimement puni, comme j'ai déja prouvé, & beaucoup moins dépoſé, ou mis à mort ; & quand même il mériteroit châtiment, néanmoins le châtiment eſt injuſte ſans un jugement précédent, & le jugement eſt injuſte ſans la puiſſance de juger, laquelle le ſujet n'a pas ſur ſon Souverain, mais cette opinion a pris naiſſance dans les écoles de Grece, & de ceux qui écrivoient dans la République Romaine, où non ſeulement le nom de *Tyran*, mais même celui de Roi étoit odieux & déteſtable.

XI. Mais ni le mécontentement, ni la prétention ne ſont des cauſes valables pour porter un homme à la rébellion, s'il n'y a auſſi quelque eſpérance de ſuccès, laquelle eſpérance conſiſte en quatre points. 1. Il faut que les mécontens ayent une intelligence mutuel-

le. 2. Qu'ils soyent en assez grand nombre. 3. Qu'ils ayent des armées & des munitions de guerre. 4. Qu'ils se soient accordés entr'eux d'un Chef ; car ces quatre choses doivent nécessairement concourir à faire un Corps de rébellion, dans lequel l'intelligence est l'ame, le nombre les membres, les armes la force, & la tête l'unité, qui les dirige tous à une même action & à une même fin.

XII. Les auteurs de quelque rébellion, c'est-à-dire, ceux qui font naître dans l'esprit des autres ces dispositions pour se révolter, de nécessité doivent être fournis de ces trois qualités. 1. Il faut qu'ils soient eux-mêmes mécontens. 2. Il faut qu'ils ayent le jugement & la capacité médiocre. Et pour ce qui est de leur mécontentement, nous avons déja déclaré d'où il peut naître. Pour ce qui regarde la seconde & troisiéme qualité, il nous faut maintenant montrer comment elles peuvent subsister ensemble, car en apparence vous diriez que c'est une contradiction de vouloir mettre dans une même personne un petit jugement, & une grande éloquence. Et ensuite il nous faudra prouver comment toutes ces deux qualités concourent à faire une sédition.

XIII. C'étoit une remarque de Salluste, que Catilina (qui fut auteur de la plus dangereuse sédition qui s'éleva jamais à Rome) avoit (comme il parle) *Eloquentiæ satis, sapientiæ parum*, assez d'éloquence, & peu de sagesse. Peut-être cela se disoit de Catilina,

eu égard à ſes qualités perſonnelles ; mais cela étoit encore plus vrai de lui, en tant qu'il étoit auteur d'une ſédition. Car l'aſſemblage de ces deux qualités ne faiſoit pas Catilina, mais ſéditieux. Or afin que l'on voye comment il ſe peut faire, que peu de ſageſſe, & beaucoup d'éloquence puiſſent être enſemble, il faut ſavoir ce que c'eſt que ſageſſe & éloquence. C'eſt pourquoi je ferai ici de rechef mention de ce que j'ai déja dit part. 1. chap. 5. 6. Il eſt évident donc que la ſageſſe conſiſte en la connoiſſance. Or la connoiſſance eſt de deux ſortes, l'une conſiſte dans le ſouvenir des choſes que nous avons conçues par les ſens, & de l'ordre qu'elles s'entre-ſuivent : cette connoiſſance s'appelle *Expérience*, & la Sageſſe qui en naît, n'eſt autre choſe que de pouvoir conjecturer par le préſent, & le paſſé de ce qui eſt à avenir, ce que l'on appelle *Prudence*. Or cette définition étant une fois accordée, il s'enſuit manifeſtement que l'auteur d'une ſédition quel qu'il ſoit, ne doit pas être prudent, car s'il conſidere attentivement ſelon l'expérience qu'il en peut avoir eue ſur les autres, quel ſuccès ont eu les auteurs de quelque ſédition, il trouvera que pour un qui ſe ſera élevé à quelqu'honneur, & aura avancé ſa fortune, il y en a vingt qui y ont laiſſé la vie avec l'honneur. L'autre ſorte de connoiſſance eſt la reſſouvenance des noms, & comment chaque choſe eſt appellée, qui eſt en matiere de diſcours & converſation ci-

vile, une ressouvenance de quelques pactes & contrats des hommes faits entr'eux, pour s'entr'entendre mutuellement : cette sorte de connoissance est appellée en général *Science*, & la conclusion qui s'en tire, on la nomme *vérité*; mais quand l'on ne se souvient pas comment les choses sont appellées selon le consentement général, mais que l'on se méprend, & qu'on leur donne d'autres noms, alors ce n'est pas savoir; mais seulement opiner, & les conclusions que l'on tire de cette opinion, sont incertaines, & pour la plupart fausses. Or cette science particuliere, dont l'on tire de vraies & évidentes conclusions de ce qui est en effet injure, ou droit, & de ce qui est bon ou mauvais pour l'être, ou le bien être de l'homme, les Latins l'ont appellée *Sapientia*, & nous la nommons du nom général de *Sagesse*. Car généralement, non pas celui qui est savant en géométrie, ou en quelqu'autre science spéculative; mais celui, qui sait ce qu'il faut faire pour bien gouverner le Peuple, est honoré du titre de *Sage*. Or il est assez manifeste qu'aucun séditieux ne peut mériter le nom de Sage pris en ce sens-là : d'autant que nous avons déja démontré qu'aucune prétention de sédition ne peut être juste & légitime, & par conséquent il faut que les auteurs d'une sédition ignorent le droit de l'Etat, c'est-à-dire, qu'ils ne soient pas sages. Reste donc qu'ils nomment les choses non pas de leur vrai nom, & dont tout le monde

tombe d'accord, mais qu'ils appellent droit & injure le bien & le mal selon leurs passions, ou selon l'autorité de ceux qu'ils admirent, comme Aristote, Cicéron, Séneque, qui ont nommé le droit & l'injure, selon que leurs passions leur suggéroient, ont en cela suivi l'autorité des autres, comme nous faisons la leur. Il faut donc qu'un séditieux prenne le droit pour l'injure, & l'utile pour ce qui est dommageable, & par conséquent qu'il ait *Sapientiæ parum*, peu de sagesse.

XIV. L'éloquence n'est rien autre chose que la puissance de faire croire aux autres ce que nous disons. Or à cela il faut aussi que les passions de l'auditeur y concourent; mais pour démontrer quelque chose il faut de longs discours & une grande attention, qui à la fin lasse l'esprit des auditeurs. C'est pourquoi ceux qui ne cherchent pas la vérité, mais seulement qui désirent être crus, il faut qu'ils prennent un autre chemin, & que non-seulement ils déduisent & déclarent ce qu'ils veulent persuader, mais même que par des amplifications ou des exténuations artificieuses, ils fassent paroître le bien & le mal, l'honnête ou le deshonnête, plus grands ou plus petits qu'ils ne sont en effet, selon que cela fait à leur dessein, & quelquefois la puissance & les charmes de l'éloquence sont si grands, qu'elle persuade à l'auditeur qu'il sent du mal, lorsqu'en effet il n'en sent point, & qu'elle le fait entrer en furie & indignation, sans

aucune autre cause manifeste, que celle qui se trouve dans les paroles & passions du harangueur. Cela présupposé, & aussi comme il est vrai que l'industrie de l'auteur d'une rébellion consiste particuliérement à faire croire aux sujets que leur rébellion est juste, leur mécontentement fondé sur de grandes injures, & le succès très-probable : il n'en faut pas davantage pour prouver que tout auteur de rébellion d'une part, doit être éloquent & bien disant, & de l'autre, comme je l'ai déja montré, homme de peu de sagesse, car la faculté de bien dire consiste dans une habitude qu'on a acquise de joindre ensemble plusieurs paroles passionnées, & de les appliquer aux passions présentes de l'auditeur.

XV. Puis donc que l'éloquence & le défaut de sagesse concourent également à exciter la rébellion, l'on peut demander quel personnage joue l'éloquent & l'impudent. Les filles de Pélias Roi de Thessalie désirant faire rajeunir ce vieillard décrépit, par le conseil de Médée le mirènt en pieces, le firent bouillir dans un chaudron, avec je ne sai quelles herbes que Médée leur avoit données, avec espérance de le voir revivre, mais ce fût une illusion : ainsi par fois l'éloquence & le défaut de sagesse, comme les filles de Pélias, s'accordent par les persuasions de l'éloquence, qui est comme la magie & le charme de Médée, à mettre en pieces la République, sous prétention ou sous espérance de la réformer, &

de la faire renaître ; mais par après quand les affaires sont une fois en combustion, elles ne peuvent pas éteindre l'embrâsement qu'elles ont allumé.

CHAPITRE IX.

I. Le salut du Peuple doit être la Loi suprême du Souverain. II. Que les Souverains doivent établir la Religion qu'ils croyent la meilleure. III. Que c'est une Loi de nature de défendre les accouplemens qui ne sont pas naturels, & aussi la communauté des femmes. IV. Que la Loi de nature oblige un Souverain de laisser autant de liberté à ses sujets, qu'il leur en peut laisser sans danger. V. La Loi de nature oblige le Souverain de prendre garde que ses sujets ayent leur mien & leur sien, distinct de l'un & de l'autre. VI. Qu'il est nécessaire qu'il y ait une puissance extraordinaire pour prendre garde aux abus des Magistrats, &c. VII. Qu'il est nécessaire de supprimer les Magistrats qui se rendent populaires. VIII. Qu'il est nécessaire de bien instruire la jeunesse. IX. Que le Souverain ne doit pas entreprendre une grande guerre sans qu'il y ait grande nécessité, &c.

I. AYANT jusqu'à present montré comment le Corps politique se fait, & comme aussi ce même Corps peut être détruit, reste que je déclare comme il peut être préservé : non pas que j'aye dessein de traiter ici en particulier de l'art de gouverner, mais seulement d'avancer quelques points généraux, dont ce bel art se doit servir, & dans lesquels consiste le devoir de celui ou de ceux qui sont les Sou-

verains. Or le devoir consiste à bien gouverner le peuple, & quoique le Souverain quelque chose qu'il fasse, ne puisse pas en effet faire aucune injure aux sujets qui ont consenti implicitement à toutes ses actions, néanmoins quand elles tendent à la ruine & au dommage du peuple, il viole en cela aussi-bien la Loi de nature, que celle de Dieu. Les actions qui tendent à ce but, sont contre les devoirs du Souverain, & les actions contraires & opposées lui sont recommandées de Dieu, sous peine de damnation éternelle. Comme ces actions sont du devoir du Souverain, aussi sont-elles pour son profit & son intérêt. Car la fin de l'art est le profit, & qui gouverne au profit des sujets, gouverne au profit du Souverain, comme j'ai déja montré part. 1. chap. 5. art. 1. Je dis donc absolument que ces trois choses, la Loi imposée à ceux qui ont la puissance Souveraine, leur devoir & leur profit ne sont qu'une même chose contenue dans cette Sentence, *Salus populi, suprema lex*, le salut du Peuple est la Loi suprême, par laquelle parole on doit entendre non pas seulement la préservation de la vie du Peuple: mais généralement son profit & ses intérêts: De sorte que la Loi suprême & générale pour les Souverains, c'est qu'ils avancent le plus qu'il leur est possible, les intérêts du Peuple.

II. Et d'autant qu'un bien éternel doit être préféré à un qui n'est que temporel, il est évident que les Souverains sont obligés par la

loi de nature d'établir les doctrines & les régles, sans lesquelles ils croyent selon leur conscience, qu'on ne peut pas avoir la félicité éternelle. Car s'ils ne font cela, l'on ne peut pas dire avec vérité qu'ils font tout leur possible pour le profit du peuple.

III. Or le profit temporel du peuple consiste dans ces quatre choses. 1. Dans la multitude. 2. Dans les commodités de la vie. 3. Dans la paix domestique. 4. Dans une défense assurée contre la violence des ennemis de dehors. Pour ce qui est de la multitude, c'est le devoir de ceux qui sont dans l'autorité souveraine, de faire multiplier le peuple, en tant qu'ils sont sur terre comme les Lieutenans de Dieu, que lui-même n'ayant créé qu'un homme & une femme, a déclaré que c'étoit sa volonté qu'ils fussent multipliés, & que leur nombre s'accrût. Or d'autant que cela ne se peut faire qu'en établissant de bonnes Ordonnances touchant les alliances & mariages, ils sont obligés par la loi, de faire des Ordonnances qui puissent beaucoup servir à la multiplication du genre humain. D'où vient qu'en ceux qui ont la puissance souveraine, ne pas défendre ces honteux accouplemens qui sont contre l'usage de la nature, ne pas défendre la communauté des femmes entr'elles, ne pas défendre à une femme d'avoir au même temps plusieurs maris, ne pas défendre le mariage dans certains dégrés d'affinité, tout cela est contre la loi de la nature. Car quoiqu'il

ne ſoit pas évident, qu'un particulier qui vit ſeulement ſelon la loi de la raiſon naturelle, la viole en faiſant quelque choſe de telle nature, il eſt néanmoins manifeſte, puiſque les choſes ſont ſi pernicieuſes & préjudiciables à l'accroiſſement du genre humain, que de ne les pas défendre, c'eſt pécher contre la loi de la raiſon naturelle pour celui qui a entrepris de faire croître ſon peuple auſſi-bien en nombre qu'en richeſſes.

IV. La commodité de bien vivre conſiſte dans la liberté, & dans l'abondance. Par la liberté j'entends que l'on n'empêche perſonne, ſi ce n'eſt que la néceſſité y oblige, de jouir des choſes leſquelles lui étoient permiſes dans l'état de nature, c'eſt-à-dire, qu'on ôte à un homme de ſa liberté naturelle, autant que le bien de la République demande; afin que les perſonnes qui n'ont pas tout-à-fait mauvaiſe intention, ne viennent à tomber dans le danger des lois, comme dans des piéges, ſans qu'ils en ſoient avertis. Cette même liberté demande auſſi que l'on puiſſe paſſer de lieu en lieu avec ſureté & commodément, & que l'on ne ſoit point empêché ni retardé par la difficulté des chemins, ni manque de commodités pour le tranſport des choſes néceſſaires. Or les richeſſes du peuple conſiſtent en trois choſes, à bien établir la marchandiſe, à prendre garde que perſonne ne ſoit oiſif, mais que tout le monde s'occupe à quelque choſe, & à reſtraindre les dépenſes exceſſives

& ſuperflues, tant de la bouche que des vêtemens. Tous ceux donc qui ſont dans l'autorité ſouveraine, & qui gouvernent le peuple, ſont obligés par la loi de nature de faire des Ordonnances touchant les choſes dont nous venons de parler : en effet comme ce ſeroit contre la même loi de nature d'aſſujettir ou captiver les hommes ſous le joug d'un nombre de loix nouvelles ſans aucune néceſſité, & ſeulement pour complaire à ſa fantaiſie, juſqu'à leur ôter la liberté de ſe remuer ſans danger, ce ſeroit auſſi une négligence criminelle, de permettre que ceux dont le bien être eſt notre profit, vinſſent à manquer de quelque choſe néceſſaire pour la vie, par notre ſeule pareſſe & faute de prévoyance.

V. Il y a autant de cauſes qui concourent à maintenir la paix domeſtique, comme il y en a qui font la ſédition. Et premiérement il eſt néceſſaire qu'un chacun ait en propriété quelques biens & terres, ſur leſquelles il puiſſe exercer ſon induſtrie ; car ſans cela les hommes tomberoient tous les jours dans les querelles ; comme firent autrefois les Paſteurs d'Abraham & de Lot, chacun tâchant de gagner ſur les autres pour ſoi autant qu'il lui ſeroit poſſible, & c'eſt ce qui conduit à la ſédition & à la guerre. En ſecond lieu, il faut que les charges & les fardeaux de la République ſoient partagés avec proportion. Or la proportion ſe peut conſidérer ou avec les facultés d'un chacun, ou avec les bénéfices qu'on reçoit de la

République, & celle-ci eſt ſelon la loi de nature ; car les charges publiques étant le prix que l'on paye pour les bénéfices de la paix, l'équité naturelle demande qu'il y ait de la proportion entre ces deux bénéfices. Or il n'y a point de raiſon, quand deux hommes par le bienfait commun de l'état, jouiſſant également de leur liberté d'employer leur induſtrie à gagner leur vie, & à amaſſer du bién, lorſque l'un l'épargne avec frugalité, tandis que l'autre le conſume aux débauches, il n'y a, dis-je, point de raiſon pourquoi tous les deux ne doivent ſupporter également les charges publiques. Il ſemble donc que le moyen le plus juſte de diviſer avec égalité les charges publiques, c'eſt quand un chacun contribue ſelon ce qu'il dépenſe, & non ſelon ce qu'il gagne. Or cela ſe fait quand un chacun paye, ce qu'il doit à l'état, en achetant les proviſions qui lui ſont néceſſaires. Et cette ſorte de payement ſemble non ſeulement le plus juſte, mais même le moins ſenſible, & le moins fâcheux aux ſujets ; car il n'y a rien qui augmente tant la peine & la difficulté que nous avons de donner de l'argent au public, que de croire que l'on en donne plus que les autres, & qu'à cauſe de cela nos voiſins auxquels nous portons envie, ſe mocquent de nous : ce qui diſpoſe à la réſiſtance, la réſiſtance diſpoſant enſuite à la rébellion.

VI. Une autre choſe néceſſaire pour maintenir la paix, c'eſt que la juſtice ſoit exécutée

ſur ceux qui l'ont mérité. Or cela dépend principalement de la fidélité avec laquelle ceux qui ſont établis pour Magiſtrats, par l'autorité ſouveraine, & deſſous elle, s'acquittent bien de leur devoir. Car étant des perſonnes privées au reſpect du Souverain, & par conſéquent qui ayant des fins particulieres, peuvent être corrompus par des préſens, ou gagnés par amis, ils doivent être tenus dans la crainte d'une puiſſance ſupérieure, de peur que le Peuple opprimé par leur injuſtice n'en prenne lui-même vengeance, au grand trouble de la paix publique : or les Magiſtrats principaux ſeront ſujets à cette faute, ſi le Souverain ne s'en fait lui-même le Juge, ou qu'il choiſiſſe pour cela quelque puiſſance extraordinaire. Il eſt donc néceſſaire que de temps en temps, comme les occaſions le demandent, on établiſſe quelque puiſſance extraordinaire pour ſyndiquer les Juges & les autres Magiſtrats qui abuſeront de leur autorité au grand détriment du Peuple, & de plus, que les ſujets puiſſent préſenter leurs plaintes à celui ou à ceux qui ont l'autorité ſouveraine.

VII. Davantage outre toutes ces conſidérations, par leſquelles l'on empêche la ſédition, l'on doit auſſi ſonger à quelques moyens pour tenir bas ceux que l'ambition diſpoſe à la rébellion. Et cela dépend principalement de la conſtance du Souverain, qui doit toujours faire ſes faveurs à ceux qui pouvant ſervir l'Etat dans quelque emploi public, ſe con-

tiennent néanmoins dans les bornes de la modestie, sans qu'ils montrent porter envie à l'autorité de ceux qui sont dans les emplois, ni vouloir exagerer leurs fautes, puisqu'étant hommes comme eux, ils en peuvent aussi bien commettre, spécialement quand ils ne souffrent eux-mêmes en leurs personnes. Que si quelque sujet se comporte d'autre façon, le Souverain le doit disgracier, & n'en tenir compte, & non seulement cela, mais même il doit établir des peines exemplaires pour ceux, qui par le blâme du gouvernement & des actions publiques, affectent de se rendre populaires, de gagner les applaudissemens de la multitude, & d'avoir une faction dans la République à leur dévotion.

VIII. Une autre qui est encore d'importance pour l'entretien de la paix, c'est d'arracher de la conscience des hommes les opinions, qui semblent justifier & donner des prétentions à leur rébellion, comme sont, que personne ne peut légitimement faire quelque chose contre sa conscience particuliere : que les Souverains sont tenus aux Lois : qu'ils y a assez d'autorité dans les sujets pour par leur négative pouvoir empêcher l'affirmative du Souverain : que chaque sujet a une propriété distincte de celle de l'Etat : que le Peuple peut faire une politique sans celui ou ceux qui ont l'autorité souveraine, & que l'on peut légitimement résister au Souverain sous le nom de Tyran : lesquelles opinions, comme

nous

nous avons déja prouvé part. 1. chap. 8. art. 5. 6. 7. 8. 9. 10. dispofent les efprits à la rébellion. Mais d'autant que les opinions que nous apprenons dès notre enfance, & qui fe nourriffent à la longueur du temps, deviennent à la fin habituelles, & ne peuvent pas être déformais arrachées par aucune force ni fi promptement : il faut auffi qu'avec le temps l'on en dégage les efprits par l'éducation. Et d'autant auffi que les opinions fufdites viennent de ce qu'on les enfeigne auffi-bien en particulier qu'en public, & que ceux qui les enfeignent aux autres les ont auffi tirées des principes que leurs Maîtres leur ont donnés dans les Académies, de la doctrine d'Ariftote, & des autres qui n'ont rien démontré ni en la Morale, ni en la Politique ; mais qui étant paffionnément adonnés au gouvernement populaire, ont infinué leur doctrine par des éloquens Sophifmes : il n'y a point de doute que fi la vraie opinion touchant la loi de Nature, des propriétés du Corps politique, & de la nature & effence de la Loi en général, étoit clairement démontrée dans les écoles : les jeunes gens qui y viennent, & dont l'efprit eft comme une carte blanche, capable de toute inftruction, n'ayant pas encore pris aucuns préjugés, embrafferoient fort aifément cette doctrine, & l'enfeigneroient au Peuple, tant par leurs écrits que dans les entretiens particuliers, au lieu qu'à préfent ils font le contraire.

IX. Enfin la derniere chose contenue dans cette Loi suprême, *Salus Populi*, c'est leur défense, laquelle dépend de l'obéissance & de l'union des Sujets, de quoi nous avons déja parlé : elle consiste aussi dans les moyens de lever des soldats, d'avoir de l'argent, des armes, des vaisseaux de guerre, des places fortes toujours prêtes pour la défense commune : comme aussi à ne pas faire la guerre, sans qu'il y ait nécessité. Car les Républiques ou les Monarques qui veulent la guerre pour elle-même, c'est-à-dire, par ambition ou vaine gloire, ou qui prétendent de préndre vengeance de la moindre injure que leurs voisins leur font, s'ils ne ruinent l'Etat, ils ont plus de fortune que de raison, & de jugement.

CHAPITRE X.

I. Toutes expressions qui regardent les actions futures, sont ou pacte, ou conseil, ou commandement. II. La différence entre une Loi & un pacte. III. Le commandement de celui, dont le commandement passe pour Loi dans une occasion, c'est une Loi dans toutes choses. IV. La différence entre Loi & conseil. V. La différence entre *Jus* & *Lex*, le Droit & la Loi. VI. Division des Lois, &c. VII. Que la Loi divine, & morale, est la même que la Loi de nature. VIII. Que les Lois civiles sont les mesures du droit & de l'injure. IX. Que la Loi militaire est la Loi civile. X. Ce que c'est que les Lois écrites ou non écrites, les coutumes, & les opinions, &c.

I. Nous avons parlé jusqu'à présent de la nature de l'homme, & de la constitution & des propriétés d'un Corps politique. Reste que dans ce dernier Chapitre nous disions quelque chose de la nature & des différences de la Loi. Et premiérement il est manifeste que toute Loi est une déclaration de la volonté touchant quelqu'action future, que l'on doit faire ou ne pas faire. Or toutes déclarations & expressions touchant les actions futures ou les omissions, sont ou de promesse, comme je ferai, ou je ne ferai pas : ou de prévoyance ; comme si cela se fait, ou ne se fait pas, cela s'ensuivra ; ou de commandement, comme, faites cela ou ne le faites pas. Dans la premiere expression consiste la nature du pacte, la seconde fait le conseil, & la troisiéme montre un commandement.

II. Il est évident quand un homme fait, ou ne fait pas quelqu'action, s'il est poussé à cela par cette seule considération, qu'elle est bonne ou mauvaise en soi, & qu'il n'y ait aucune autre raison pour laquelle la volonté & le plaisir d'un autre ne doive être d'aucun poids & autorité dans sa délibération, qu'alors qu'il faut faire, ou ne pas faire l'action, dont il est en délibération : ce n'est pas enfreindre ni violer aucune loi, & par conséquent, tout ce qui doit être Loi à une personne, doit être respectif à la volonté d'un autre, & à la déclaration qu'il en fait. Mais

le pacte est une déclaration de notre propre volonté, & non pas de celle d'un autre, & par conséquent il y a de la différence entre une Loi & un pacte, & quoique l'un & l'autre oblige à quelque chose, & qu'une Loi n'oblige point autrement qu'en vertu de quelque pacte qu'a fait celui qui est sujet, néanmoins une Loi & un pacte obligent par diverses sortes de promesses. Car le pacte oblige par promesse qu'on donne de faire, ou de ne pas faire une telle action déterminée & nommée en termes exprès. Mais une Loi oblige par la promesse qu'on fait d'obéir généralement à toutes les volontés d'un autre : donc l'action qu'on doit faire, ou ne pas faire, est à la détermination de celui, avec qui on fait ce pacte : & c'est en cela que consiste la différence qu'il y a entre un pacte & une Loi. Dans le simple pacte, l'action qu'on doit faire, ou ne pas faire, est premiérement limitée & déclarée, & par après s'ensuit la promesse de faire, ou de ne pas faire. Mais dans une Loi l'obligation de faire ou de ne pas faire, précéde, & puis après la déclaration de ce que l'on doit faire, ou ne pas faire s'ensuit.

III. D'où l'on peut inférer, ce qui néanmoins semblera étrange à quelques-uns, que le commandement de celui, dont le commandement a passé pour loi une fois, & dans quelque chose, doit passer aussi pour loi en toutes autres. Car si un homme est obligé d'obéir, devant même qu'on sache en quoi, il

est donc obligé d'obéir en général, c'est-a-dire, en toutes sortes de choses.

IV. Que le Conseil ne soit pas une Loi à celui à qui on le donne, & que celui qui écoute volontairement le conseil, ne s'oblige pas à le suivre, il est trop évident pour le prouver. Et néanmoins les hommes ont coutume d'attribuer le nom de gouvernement au Conseil, non pas qu'ils ne soient assez capables pour voir la différence qu'il y a entre ces deux : mais parce qu'ils portent souvent envie à ceux qui sont appellés au Conseil, & se fâchent contr'eux, à cause qu'on les conseille. Mais si l'on donnoit à ceux qui donnent conseil, la puissance & le droit de le faire suivre : alors ils ne seroient plus les conseillers, mais les Maîtres de ceux qu'ils conseillent, & leurs conseils ne seroient plus des conseils, mais des lois. Car la différence qu'il y a entre une loi & un conseil, n'est qu'en cela; que dans le conseil, l'expression est, faites cela, parce que c'est le meilleur : dans la loi, faites cela, parce que j'ai droit de vous y contraindre, ou faites-le, parce que je vous le dis, quand le Conseil devroit donner la raison de l'action que l'on persuade, parce que la raison de cette action n'est plus un conseil, mais une loi.

V. Ces noms *Lex* & *Jus*, c'est-à-dire, le droit & la loi, sont souvent pris l'un pour l'autre, & néanmoins il ne se trouvera pas peut-être deux autres mots qui ayent un sens

si différent. Le droit est la liberté que la loi nous laisse, & la loi est le contraire de cette liberté qu'un chacun avoit. La loi donc & le droit ne sont pas moins opposés, que la liberté & la contrainte qui sont des choses contraires : or tout ce qu'un homme qui vit dans une République, fait *jure*, par droit il le fait, *jure civili*, *jure naturæ & jure divino*, par droit civil, par droit de nature & par droit divin; car tout ce qui est contre une des lois, l'on ne peut pas dire qu'il s'est fait *jure* avec droit. Car la loi civile ne peut pas faire qu'une action soit faite avec droit laquelle est contre la loi divine, ou la loi de nature. C'est pourquoi tout ce qu'un sujet fait, si ce n'est pas une chose contraire aux lois civiles, ou contraire à la loi de nature, il le fait bien *jure divino*, par droit divin; mais dire qu'il le fasse *lege divina*, par la loi divine, c'est un autre point. En effet, d'autant que la loi divine & la loi de nature permettent & laissent plus de liberté que la loi civile (car les lois subordonnées obligent toujours davantage que les lois supérieures, l'essence de la loi n'étant point de délier, mais de lier) la loi civile peut commander à un homme, ce que ni la loi de nature, ni la loi divine ne fait pas. En sorte que, dans les choses qui se sont faites *lege*, c'est-à-dire, par le commandement de la loi, il y peut avoir quelque distinction entre ce qui se fait *lege divina*, par la loi divine, & ce qui se fait *lege civili*, par la loi ci-

vile, comme quand un homme donne l'aumône, il ne le fait pas *lege civili*; mais *lege divina*, par la loi divine, qui porte pour un de ses préceptes celui de charité, mais pour les choses qui se font *jure*, avec droit, tout ce qui se fait *jure divino*, se fait *jure civili*, si ce n'est que ce soit par ceux, qui ayant la puissance souveraine ne sont pas tenus aux lois.

VI. La différence des lois se prend ou des différens Auteurs & Législateurs, ou de la différence de la promulgation, ou de la différence de ceux qui y sont sujets. De la différence des Législateurs naît la division de la loi divine, naturelle, & civile. De la différence de la promulgation, la loi se divise en écrite & non écrite, & de la différence des personnes pour lesquelles les lois se font, il y en a qu'on appelle des lois simplement, & d'autres qu'on appelle des lois pénales. Comme par exemple tu ne déroberas pas, c'est une loi simplement; mais celle-ci, quiconque dérobe un bœuf, en rendra quatre fois autant, est une loi pénale, ou comme les autres l'appellent, un loi judicielle. Or dans les lois qui sont simplement des lois, le commandement s'adresse à tout le monde; mais dans les lois pénales le commandement est seulement pour le Magistrat, qui seul est coupable quand les peines & amendes ordonnées par l'État à ce crime, ne sont pas payées: les autres doivent seulement prendre garde au danger où ils sont.

VII. Pour ce qui est de la division de la loi en divine, naturelle, & civile, les deux premieres ne sont qu'une même loi. Car la loi de nature qui est la loi morale, est la loi de l'auteur de la nature, qui est Dieu; & la loi de Dieu enseignée par Jesus-Christ, c'est la loi morale. Car la loi de Dieu consiste en ce point, Tu aimeras Dieu par dessus toutes choses, & ton prochain comme toi-même. En quoi consiste toute la loi de nature, comme il a été prouvé part. 1. chap. 5. & quoique la doctrine de notre Seigneur contienne trois parties, la Morale, la Théologie, & l'Ecclésiastique. La premiere partie seulement qui est la Morale est de la nature d'une loi universelle, la derniere est une branche de la loi civile, & la partie Théologique, qui contient les articles de croyance touchant la Divinité & le Royaume de notre Seigneur, sans lesquels on ne sauroit être sauvé, ne nous est pas déclarée comme dans la nature des lois, mais seulement d'un Conseil, ce qu'il faut faire pour éviter les châtimens, auxquels les hommes en violant la loi morale sont exposés; car ce n'est pas l'infidélité qui condamne un homme (quoique la Foi sauve) mais seulement la violation de la Loi & des Commandemens de Dieu, premiérement gravés dans le cœur des hommes, & puis après livrés aux Juifs par les mains de Moyse dans des tables.

VIII. Dans l'état de nature, dans lequel un chacun ne reconnoît point d'autre Juge que

ſoi-même, & a des ſentimens différens des autres, touchant les noms & appellations des choſes, d'où par après naiſſent les querelles & la guerre, il étoit néceſſaire qu'il y eût quelque régle & meſure commune, pour les choſes qui peuvent tomber en controverſe, comme par exemple, ce que c'eſt qu'on doit appeller droit, ce que c'eſt que le bien, ce que c'eſt que vertu, ce que c'eſt que beaucoup, ce que c'eſt que peu, ce que c'eſt que mien & tien, ce que c'eſt qu'une livre, ce que c'eſt qu'un quarteron, &c. car en ces choſes les jugemens des particuliers peuvent être différens, d'où par après viennent les querelles. Il y en a qui diſent que cette régle & meſure commune eſt la droite raiſon, & je tomberois volontiers d'accord avec eux, ſi cela ſe pouvoit trouver *in rerum natura*, mais ordinairement ceux qui demandent la droite raiſon pour décider quelque queſtion, n'en entendent point d'autre que la leur. Mais il eſt aſſuré que puiſque la droite raiſon n'eſt pas en être, il faut que la raiſon de quelqu'homme, ou de quelques hommes ſupplée à ce défaut. Or ceux qui font cela, ſont ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, comme j'ai déja prouvé, & par conſéquent les lois civiles ſont aux ſujets, comme les régles & les meſures de leurs actions, par leſquelles ils peuvent connoître aſſûrément, s'ils ont droit ou tort, l'utile ou l'inutile, la vertu ou le vice, & diſcerner le vrai uſage & définition des noms, deſquels on

ne s'accorde pas, & qui peuvent engendrer des querelles : comme par exemple, quant à l'occasion de la puissance de quelque prodigieux monstre, on ne s'en rapportera pas à Aristote, ou aux Philosophes, si ce monstre doit être réputé pour un homme ou non ; mais aux lois, la civile contenant en soi la loi Ecclésiastique, comme une partie qui en dépend, & laquelle vient de la puissance du gouvernement Ecclésiastique donné par notre Seineur à tous les Souverains Chrétiens, comme à ses Vicaires & Lieutenans immédiats, comme nous avons prouvé part. 1. chap. 7. art. 10.

IX. Mais d'autant que nous avons dit que toute loi étoit ou naturelle, ou civile, l'on peut demander à laquelle des deux se rapporte la loi qu'on appelle militaire ou de guerre, & chez les Romains, *disciplina militaris*. Or il semble qu'elle soit la même que la loi de nature, d'autant que les lois par lesquelles se gouverne une multitude de soldats dans l'armée, ne sont point constantes, mais changent à chaque moment, selon que les occasions le demandent, & parmi eux cela est toujours une loi, qui est dans les présentes conjonctures raisonnable. Or la raison est la loi de nature, néanmoins il est vrai aussi que la loi militaire est la loi civile, d'autant qu'une armée est un Corps politique, dont tout le pouvoir réside dans le Général, qui a aussi seul la puissance d'établir des lois, lesquelles quoiqu'elles changent selon que la raison le demande, ce n'est

pas néanmoins la raiſon de chaque particulier, mais ſeulement la raiſon du Général qui y apporte du changement.

X. Quand celui ou ceux qui ont la puiſſance ſouveraine dans la République, dreſſent des lois & ordonnances pour le gouvernement & bien du Peuple, il n'eſt pas poſſible qu'ils y puiſſent comprendre tous les cas de controverſe qui peuvent arriver; mais ſelon que le temps & les diverſes occaſions demandent, il faut auſſi qu'ils établiſſent de temps en temps des lois, & dans les cas pour leſquels il n'y a point encore de loi civile, la loi de nature doit être gardée, & les Magiſtrats doivent donner ſentence ſelon elle, c'eſt-à-dire, ſelon la raiſon naturelle. Les conſtitutions donc & les ordonnances de la puiſſance ſouveraine, par leſquelles la liberté naturelle eſt reſtrainte, ſont écrites à cauſe qu'il n'y a aucun autre moyen de les faire connoître aux Sujets, là où l'on ſuppoſe que les lois de la nature ſont gravées dans le cœur des hommes. Les lois écrites ſont donc les ordonnances d'une République, & les non écrites ſont les lois de la raiſon naturelle. La coutume de ſoi ne peut faire aucunes lois, néanmoins quand une Sentence a été une fois donnée par ceux qui jugent par leur raiſon naturelle, ſi elle eſt juſte ou injuſte, elle peut à la fin paſſer pour loi: non pas à cauſe qu'une ſemblable Sentence a accoutumé d'être donnée en un cas pareil; mais à cauſe que la puiſſance ſouveraine l'a

approuvée comme juste, & ainsi elle devient une loi, & doit être comptée entre les lois écrites de la République. Car si la coutume suffisoit pour introduire une loi, alors il feroit dans le pouvoir de celui qui est député pour entendre une cause, de faire passer ses erreurs pour des lois. De même, les lois qu'on nomme *Responsa prudentium*, c'est-à-dire, les opinions des Jurisconsultes, ne sont pas des lois pour être *Responsa prudentium*; mais à cause que le Souverain les approuve. D'où l'on peut inférer, qu'il y a un cas d'un pacte privé entre le Souverain & le sujet, qu'aucun exemple contre la raison ne doit faire préjudice à la cause du Souverain : car jamais un exemple ne passe en nature de loi, qu'après la supposition que le même étoit dès le commencement raisonnable. Et voilà pour ce qui regarde les élémens & les principes fondamentaux des lois, Naturelle & Politique. Et pour ce qui est de la loi des nations, elle est la même que la loi de nature. Car ce qui est la loi de nature entre homme & homme devant l'établissement de la République, est après, la loi des nations entre Souverain & Souverain.

Fin du Corps Politique.

DE LA NATURE HUMAINE,

Par THOMAS HOBBES:

Ouvrage traduit de l'Anglois.

AVERTISSEMENT.

Cet Ouvrage parut en Anglois pour la premiere fois en 1640 ; mais jusqu'ici il n'avoit point été traduit en François. Il est surprenant que l'on ait négligé de le joindre à l'Edition Latine des Œuvres de Hobbes, publiée à Amsterdam en deux volumes in-4°. *L'on a donc cru que le public verroit avec plaisir une Traduction Françoise d'un Ouvrage qui, quoique très-court, n'en est ni moins important ni moins lumineux qu'aucun de ceux qui sont sortis de la plume de ce Philosophe célèbre.*

ÉPITRE DÉDICATOIRE.

Au très-honorable Guillaume Comte de Newcastle, Gouverneur de Son Alteſſe Royale le Prince de Galles, & Membre du Conſeil-Privé de Sa Majeſtê.

Mon très-honoré Lord.

La raiſon & la paſſion, les principaux ingrédiens de la Nature humaine, ont fait éclore deux eſpeces de Sciences, l'une Mathématique & l'autre Dogmatique. La premiere ne donne aucun lieu aux conteſtations, conſiſtant uniquement dans la comparaiſon de la figure & du mouvement, objets ſur leſquels la vérité & l'intérêt des hommes ne ſe trouvent point en oppoſition. Dans la ſeconde au contraire tout eſt ſujet à diſpute, parce qu'elle s'occupe à comparer les hommes, & qu'elle examine leurs droits & leurs avantages, objets ſur leſquels toutes les fois que la raiſon ſera contraire à l'homme, l'homme ſera contraire à la raiſon. Delà vient que ceux qui ont écrit ſur la Juſtice & la Politique en général, ſe contrediſent ſouvent eux-mêmes, & ſont contre-

dits

dits par les autres. L'unique moyen de ramener cette Doctrine aux régles infaillibles de la raison, c'est de commencer par établir des principes que la passion ne puisse attaquer, d'élever par dégrés sur ces fondemens solides & de rendre inébranlables des vérités puisées dans les lois de nature, qui jusqu'ici ont été bâties en l'air. Ces principes, MYLORD, sont ceux que je vous ai déja exposés dans nos entretiens particuliers, & que, suivant vos désirs, j'ai placés ici dans un ordre méthodique. Je laisse à ceux qui en auront le loisir ou la volonté, le soin d'appliquer ces principes à la conduite des Souverains avec des Souverains, ou des Souverains avec des Sujets; je me contenterai de vous les présenter ici comme les seuls fondemens d'une telle science. Pour le style, j'ai plus consulté la Logique que la Réthorique; quant à la doctrine j'ai tâché de la fortifier de preuves, & les conclusions que j'en tire sont telles que, faute d'y avoir fait attention, le gouvernement & la paix n'ont été jusqu'à ce jour fondés que sur des craintes mutuelles. Il seroit donc très-avantageux pour la Republique que chacun adoptât, sur

la Loi & la Politique, les opinions que j'expose dans cet ouvrage ; ce motif suffit, je pense, pour justifier la liberté que je prends de le mettre sous votre protection, afin qu'il puisse se faire jour jusqu'à ceux qui se trouvent le plus intéressés aux objets qu'il contient. Je ne désire du reste que la continuation des faveurs dont vous daignez m'honorer ; tout m'oblige à faire des efforts pour les mériter par mon zèle à remplir les ordres que vous voudrez bien me donner.

Je suis,

Mon très-honoré Lord,

Votre très-humble & très-obligé serviteur,

THOMAS HOBBES.

Le 9 de Mai 1640.

DE LA NATURE HUMAINE.

CHAPITRE PREMIER.

Nature de l'Homme composée des facultés du Corps & de celles de l'Esprit.

§. 1. Pour se faire une idée claire des éléments du Droit Naturel & de la Politique, il est important de connoître la nature de l'homme, de savoir ce que c'est qu'un corps politique & ce que nous entendons par Loi. Depuis l'antiquité jusqu'à nous, les écrits multipliés qui ont paru sur ces objets, n'ont fait qu'accroître les doutes & les disputes : mais la véritable science ne devant produire ni doutes ni disputes, il est évident que ceux qui jusqu'ici ont traité ces matieres, ne les ont point entendues.

§. 2. Mes opinions ne peuvent causer aucun mal, quand même je m'égarerois autant que ceux qui m'ont précédé dans la même carriere. Le pis aller seroit de laisser les hommes au point où ils sont, je veux dire dans le doute & la dispute. Cependant comme je ne prétends rien avancer sans examen, & comme je ne veux que présenter aux hommes des vérités déja connues, ou qu'ils sont à

portée de découvrir par leur propre expérience ; j'ose me flatter de m'égarer beaucoup moins ; & s'il m'arrive de tomber dans quelque erreur, ce ne sera qu'en tirant des conséquences trop précipitées, écueil que je tâcherai d'éviter autant qu'il dépendra de moi.

§. 3. D'un autre côté, si comme il peut aisément arriver aux autres, des raisonnemens justes ne sont pas capables d'arracher l'assentiment de ceux qui, satisfaits de leur propre savoir, ne pesent point ce qu'on leur dit, ce sera leur faute & non la mienne ; car si c'est à moi d'exposer mes raisons, c'est à eux d'y donner leur attention.

§. 4. La nature de l'homme est la somme de ses facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, &c. Nous nous accordons tous à nommer ces facultés *naturelles ;* elles sont renfermées dans la notion de l'homme que l'on définit un animal raisonnable.

§. 5. D'après les deux parties dont l'homme est composé je distingue en lui deux especes de facultés, celles du corps & celles de l'esprit.

§. 6. Comme il n'est point nécessaire pour mon objet actuel d'entrer dans un détail anatomique & minutieux des facultés du corps, je me contenterai de les réduire à trois, la faculté *nutritive*, la faculté *motrice* ou de se mouvoir, & la faculté *générative* ou de se propager.

§. 7. Quant aux facultés de l'eſprit il y en a deux eſpeces; *connoître* & *imaginer*, ou concevoir & ſe mouvoir. Commençons par la faculté de connoître.

Pour comprendre ce que j'entends par la faculté de connoître, il faut ſe rappeller qu'il y a continuellement dans notre eſprit des images ou des concepts des choſes qui ſont hors de nous, en ſorte que ſi un homme vivoit & que tout le reſte du monde fût anéanti, il ne laiſſeroit pas de conſerver l'image des choſes qu'il auroit précédemment apperçues; en effet chacun ſait par ſa propre expérience que l'abſence ou la deſtruction des choſes une fois imaginées, ne produit point l'abſence ou la deſtruction de l'imagination elle-même. L'image ou repréſentation des qualités des êtres qui ſont hors de nous, eſt ce qu'on nomme le *concept*, l'*imagination*, l'*idée*, la *notion*, la *connoiſſance* de ces êtres: la faculté ou le pouvoir par lequel nous ſommes capables d'une telle connoiſſance, eſt ce que j'appelle ici *pouvoir cognitif* ou *conceptif*, ou pouvoir de connoître ou de concevoir.

CHAPITRE II.

§. 1. Des Conceptions. 2, Définition du Sentiment. 3. D'où vient la différence des Conceptions. 4. Quatre propoſitions relatives à la nature de la Conception. 5. Preuve de la premiere. 6. Preuve de la ſeconde. 7. & 8. Preuves de la troiſieme. 9. Preuve de la quatriéme. 10. De l'erreur de nos Sens.

§. 1. APRÈS avoir expliqué ce que j'entends par *Concevoir*, ou par d'autres mots équivalens, je vais parler des conceptions mêmes, & je ferai voir leurs différences, leurs causes, la façon dont elles sont produites, autant que cela sera nécessaire en cet endroit.

§. 2. Originairement toute conception procede de l'action de la chose dont elle est la conception. Lorsque l'action est présente, la conception que cette action produit se nomme *Sentiment*, & la chose par l'action de laquelle le sentiment est produit, se nomme l'objet du sens.

§. 3. A l'aide de nos organes divers nous avons des conceptions différentes de qualités diverses dans les objets. Par la vue nous avons une conception ou une image composée de *couleur* & de *figure*; voilà toute la connoissance qu'un objet nous donne sur sa nature par le moyen de l'œil. Par l'ouie nous avons une conception appellée *Son*; c'est toute la connoissance qu'un objet peut nous fournir de sa qualité par le moyen de l'oreille. Il en est de même des autres sens, à l'aide desquels nous recevons les conceptions des différentes natures ou qualités des objets.

§. 4. Comme dans la vision, l'image, composée de couleur & de figure, est la connoissance que nous avons des qualités de l'objet de ce sens, il n'est pas difficile à un homme d'être dans l'opinion que la couleur & la

figure sont les vraies qualités de l'objet, & par conséquent que le son ou le bruit sont les qualités de la cloche ou de l'air. Cette idée a été si long-temps reçue que le sentiment contraire doit paroître un paradoxe étrange; cependant pour maintenir cette opinion, il faudroit supposer des especes visibles & intelligibles allant & venant de l'objet; ce qui est pire qu'un paradoxe, puisque c'est une impossibilité.

Je vais donc tâcher de prouver clairement les principes suivans.

Que le sujet auquel la couleur & l'image sont inhérentes n'est point l'objet ou la chose vue.

Qu'il n'y a réellement hors de nous rien de ce que nous appellons image ou couleur.

Que cette image ou couleur n'est en nous qu'une apparence du mouvement, de l'agitation ou du changement que l'objet produit sur le cerveau, sur les esprits ou sur la substance renfermée dans la tête.

Que comme dans la vision, de même dans toutes les conceptions qui nous viennent des autres, le sujet de leur inhérence n'est point l'objet, mais l'être qui sent.

§. 5. Tout homme a l'expérience d'avoir vu le soleil ou d'autres objets visibles réfléchis dans l'eau ou dans des verres; cette expérience suffit seule pour conclure que l'image & la couleur peuvent être là où n'est pas la chose qu'on voit. Mais comme on peut dire que,

quoique l'image dans l'eau ne ſoit point dans l'objet, mais ſoit une choſe purement phantaſtique, cependant il peut y avoir réellement de la couleur dans la choſe elle-même; je pouſſe plus loin cette expérience, & je dis que ſouvent l'on voit le même objet double, comme deux chandelles pour une, ce qui peut venir de quelque dérangement dans la machine, ou ſans dérangement quand on le veut; or que les organes ſoient bien ou mal diſpoſés, les couleurs & les figures dans ces deux images de la même choſe ne peuvent lui être inhérentes, puiſque la choſe vue ne peut point être en deux endroits à la fois.

L'une de ces images n'eſt point inhérente à l'objet; car en ſuppoſant que les organes de la vue ſoient alors également bien ou mal diſpoſés, l'une d'entr'elles n'eſt pas plus inhérente à l'objet que l'autre, & conſéquemment aucune des deux images n'eſt dans l'objet: ce qui prouve la premiere propoſition avancée au paragraphe précédent.

§. 6. En ſecond lieu, chacun peut s'aſſurer que l'image d'un objet qui ſe réfléchit dans de l'eau ou dans un verre, n'eſt pas un être exiſtant dans l'eau ou derriere le verre: ce qui prouve la ſeconde propoſition.

§. 7. En troiſieme lieu, nous devons conſidérer que dans toute grande agitation ou concuſſion du cerveau, telle que celle qui arrive lorſqu'on reçoit à l'œil un coup qui dérange le nerf optique, on voit une certaine

lumiere ; mais cette lumiere n'eſt rien d'extérieur, ce n'eſt qu'une apparence ; il n'y a de réel que la concuſſion ou le mouvement des parties du nerf optique. Expérience qui nous autoriſe à conclure que l'apparence de la lumiere n'eſt dans le vrai qu'un mouvement qui s'eſt fait au dedans de nous. Si donc des corps lumineux peuvent exciter un mouvement capable d'affecter le nerf optique de la maniere qui lui eſt propre, il s'enſuivra une image de la lumiere à-peu-près dans la direction ſuivant laquelle le mouvement avoit été en dernier lieu imprimé juſqu'à l'œil ; c'eſt-à-dire, dans l'objet, ſi nous le regardons directement, & dans l'eau ou dans le verre, lorſque nous le regardons ſuivant la ligne de réflexion. Ce qui prouve la troiſieme propoſition, ſavoir, que l'image & la couleur ne ſont que des apparences du mouvement, de l'agitation ou du changement qu'un objet produit ſur le cerveau, ſur l'eſprit, ou ſur quelque ſubſtance interne renfermée dans la tête.

§. 8. Il n'eſt pas difficile de démontrer que tous les corps lumineux produiſent un mouvement ſur l'œil, & par le moyen de l'œil ſur le nerf optique, qui agit ſur le cerveau, ce qui occaſionne l'apparence de la lumiere ou de la couleur. Premiérement il eſt évident que le feu, le ſeul corps lumineux qui ſoit ſur la terre, agit ou ſe meut également en tout ſens, au point que ſi on arrête ſon mouvement ou ſi on l'enveloppe, il s'éteint & n'eſt plus du

feu. De plus, il eſt démontré par l'expérience que le feu agit de lui-même par un mouvement alternatif d'expanſion & de contraction que l'on nomme vulgairement *flâme* ou *ſcintillation*. De ce mouvement dans le feu, il doit néceſſairement réſulter une preſſion ou répulſion d'une partie du *medium* qui lui eſt contigu, par laquelle cette partie preſſe ou repouſſe la plus proche, & ainſi ſucceſſivement une partie en chaſſe une autre vers l'œil même; & en même temps la partie extérieure de l'œil preſſe la partie intérieure ſuivant les lois de la réfraction. Or l'enveloppe intérieure de l'œil n'eſt qu'une portion du nerf optique, ce qui fait que le mouvement eſt par ce moyen continué juſqu'au cerveau, qui par ſa réſiſtance ou réaction meut à ſon tour le nerf optique; & faute de concevoir cet effet comme réaction ou rebond du dedans, nous le croyons du dehors, et l'appellons *lumiere*, ainſi qu'on l'a déja prouvé par l'expérience du coup ſur l'œil. Nous n'avons point de raiſon pour douter que le ſoleil, qui eſt la ſource de la lumiere, agiſſe au moins, dans le cas dont il s'agit, autrement que le feu. Cela poſé, toute viſion tire ſon origine d'un mouvement, tel que celui qui vient d'être décrit; car où il n'y a point de lumiere il n'y a point de viſion; ainſi la couleur doit être la même choſe que la lumiere, comme étant l'effet des corps lumineux; la ſeule différence qu'il y ait, c'eſt que quand la lumiere vient directement de la ſon-

taine de l'œil, ou indirectement de la réflexion des corps unis & polis & qui n'ont point de mouvement interne particulier propre à l'altérer, nous l'appellons *lumiere*; au lieu que lorsqu'elle vient frapper l'œil par réflexion ou qu'elle est renvoyée par des corps inégaux, raboteux, ou qui ont un mouvement propre capable de l'altérer, nous l'appellons *couleur*; la lumiere ou la couleur ne different qu'en ce que la premiere est pure, & l'autre est une lumiere troublée. Ce qui a été dit nous prouve non-seulement la vérité de la troisieme proposition, mais encore nous fait connoître la façon dont se produisent la lumiere & les couleurs.

§. 9. Comme la couleur n'est point inhérente à l'objet, mais n'est que l'action de cet objet sur nous, causée par un mouvement tel que nous l'avons décrit, de même le son n'est pas dans l'objet que nous entendons, mais dans nous-mêmes. Une preuve de cette vérité, c'est que de même qu'un homme peut voir double & triple, il peut aussi entendre deux ou trois fois par le moyen des échos multipliés, lesquels échos sont des sons comme leur générateur. Or ces sons n'étant pas dans le même lieu, ne peuvent pas être inhérens au corps qui les produit. Rien ne peut produire ce qui n'est pas en lui-même; le battant n'a pas de son en lui-même, mais il a du mouvement & en produit dans les parties internes de la cloche; de même la cloche a du mouvement, mais n'a pas de son; elle donne du mouve-

ment à l'air ; cet air a du mouvement, mais non du ſon ; il communique ce mouvement au cerveau par l'oreille & ſes nerfs ; le cerveau a du mouvement & non du ſon ; l'impulſion reçue par le cerveau rebondit ſur les nerfs qui émanent de lui, & alors elle devient une apparence que nous appellons *le ſon*.

Si nous étendons nos expériences ſur les autres ſens, il ſera facile de s'appercevoir que l'*odeur* & la *ſaveur* d'une même ſubſtance ne ſont pas les mêmes pour tous les hommes, & nous en conclurons qu'elles ne réſident pas dans la ſubſtance que l'on ſent ou que l'on goûte, mais dans les organes. Par la même raiſon, la chaleur que le feu nous fait éprouver eſt évidemment en nous, & elle eſt très-différente de la chaleur qui exiſte dans le feu ; car la chaleur que nous éprouvons eſt ou un plaiſir ou une douleur ſuivant qu'elle eſt douce ou violente, tandis qu'il ne peut y avoir ni plaiſir ni douleur dans les charbons.

Cela ſuffit pour nous prouver la quatrieme & derniere propoſition, ſavoir, que, de même que dans la viſion, dans toutes les conceptions qui réſultent des autres ſens, le ſujet de leur inhérence n'eſt point dans l'objet, mais dans celui qui ſent.

§. 10. Il ſuit encore de là que tous les accidens ou toutes les qualités que nos ſens nous montrent comme exiſtans dans le monde, n'y ſont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences ; il n'y a

réellement dans le monde, hors de nous, que les mouvemens par lesquels ces apparences sont produites. Voilà la source des erreurs de nos sens, que ces mêmes sens doivent corriger; car de même que mes sens me disent qu'une couleur réside dans l'objet que je vois directement, mes sens m'apprennent que cette couleur, n'est point dans l'objet, lorsque je le vois par réflexion.

CHAPITRE III.

§. 1. Définition de l'Imagination. 2. Définition du Sommeil & des Rêves. 3. Cause des Rêves. 4. La Fiction définie. 5. Définition des Phantômes. 6. Définition de la Mémoire. 7. En quoi la Mémoire consiste. 8. Pourquoi dans les Rêves l'homme ne croit jamais rêver. 9. Pourquoi il y a peu de choses qui paroissent étranges dans les Rêves. 10. Qu'un Rêve peut être pris pour une réalité ou pour une vision.

§. 1. COMME une eau stagnante, mise en mouvement par une pierre qu'on y aura jettée ou par un coup de vent, ne cesse pas de se mouvoir aussi-tôt que la pierre est tombée au fond ou dès que le vent cesse; de même l'effet qu'un objet a produit sur le cerveau ne cesse pas aussi-tôt que cet objet cesse d'agir sur les organes. C'est-à-dire, que, quoique le sentiment ne subsiste plus, son image ou sa conception reste, mais plus confuse lorsqu'on est éveillé, parce qu'alors quelque objet présent remue ou sollicite continuellement les yeux

ou les oreilles, & en tenant l'eſprit dans un mouvement plus fort, l'empêche de s'appercevoir d'un mouvement plus foible. C'eſt cette conception obſcure & confuſe que nous nommons *Fantaiſie* ou *Imagination*. Ainſi l'on peut définir l'imagination une conception qui reſte & qui s'affoiblit peu-à-peu à la ſuite d'un acte des ſens.

§. 2. Mais lorſqu'il n'y a point de ſenſation actuelle, comme dans le ſommeil, alors les images qui reſtent à la ſuite de la ſenſation quand elles ſont en grand nombre, comme dans les rêves, ne ſont point obſcures, mais ſont auſſi fortes, auſſi claires que dans la ſenſation même. La raiſon en eſt que la cauſe qui obſcurciſſoit & affoibliſſoit les conceptions, je veux dire la ſenſation ou l'opération actuelle de l'objet, eſt écartée; en effet le ſommeil eſt la privation de l'acte de la ſenſation, quoique le pouvoir de ſentir reſte toujours; & les rêves ſont les imaginations de ceux qui dorment.

§. 3. Les cauſes des ſonges & des rêves, quand ils ſont naturels, ſont les actions ou les efforts des parties internes d'un homme ſur ſon cerveau, efforts par leſquels les paſſages de la ſenſation engourdis par le ſommeil ſont reſtitués dans leur mouvement. Les ſignes qui nous prouvent cette vérité, ſont les différences des ſonges, (les vieillards rêvant plus ſouvent & plus péniblement que les jeunes gens), différences qui ſont dues aux différens accidens

ou états du corps humain. C'eſt ainſi que des rêves voluptueux ou des rêves de colere dépendent du plus ou du moins de chaleur avec lequel le cœur ou les parties internes agiſſent ſur le cerveau. C'eſt encore ainſi que la deſcente ou l'action de différentes ſortes de liqueurs animales ſur les organes nous procure des rêves dans leſquels nous goûtons ou nous buvons des mets ou des breuvages différents. Et je crois qu'il y a un mouvement réciproque du cerveau & des parties vitales qui agiſſent & réagiſſent les uns ſur les autres, ce qui fait que non-ſeulement l'imagination produit du mouvement dans ces parties, mais encore que le mouvement de ces parties produit une imagination ſemblable à celle qui l'avoit excité. Si le fait eſt vrai, & ſi des imaginations triſtes ſont propres à nourrir la mélancolie, nous reconnoîtrons la raiſon pour laquelle la mélancolie, quand elle eſt forte, produit réciproquement des rêves fâcheux, & les effets de la volupté peuvent dans un rêve produire l'image de la perſonne qui les a cauſés. Un autre ſigne qui prouve que les rêves ſont produits par l'action des parties intérieures, c'eſt le déſordre ou la liaiſon accidentelle d'une conception ou d'une image à une autre : car lorſque nous ſommes éveillés, la conception ou la penſée antécédente amene la ſubſéquente ou en eſt la cauſe, de même que ſur une table unie & ſeche l'eau ſuit le doigt ; au lieu que dans le rêve il n'y a pour l'ordinaire au-

cune liaiſon, & quand il y en a, ce n'eſt que par hazard; ce qui doit venir néceſſairement de ce que dans les rêves le cerveau ne jouit pas de ſon mouvement dans toutes ſes parties également, ce qui fait que nos penſées ſont ſemblables aux étoiles lorſqu'elles ſe montrent au travers de nuages qui paſſent avec rapidité, non dans l'ordre néceſſaire pour être obſervées, mais ſuivant que le vol incertain des nuages le permet.

§. 4. De même que l'eau, ou tout fluide agité en même tems par des forces diverſes, prend un mouvement compoſé de toutes ces forces, ainſi le cerveau ou l'eſprit qu'il contient, ayant été remué par des objets divers, compoſe une imagination totale dont les conceptions diverſes que la ſenſation avoit fourni ſéparées, ſont les élémens; ainſi, par exemple, les ſens nous ont montré dans un temps la figure d'une montagne, & dans un autre tems la couleur de l'or, enſuite l'imagination les réunit à la fois & en fait une montagne d'or. Voilà comment nous voyons des châteaux dans les airs, des chimeres, des monſtres qui ne ſe trouvent point dans la nature, mais qui ont été apperçus par les ſens en différentes occaſions : c'eſt cette compoſition que l'on déſigne communément ſous le nom de *fiction* de l'eſprit.

§. 5. Il y a une autre eſpece d'imagination qui pour la clarté le diſpute avec la ſenſation auſſi-bien que les rêves; c'eſt celle que nous

avons

avons lorſque l'action du ſens a été longue ou véhémente ; le ſens de la vue nous en fournit des expériences plus fréquentes que les autres. Nous en avons des exemples dans l'image qui demeure dans l'œil, après avoir regardé le ſoleil ; dans ces bluettes que nous appercevons dans l'obſcurité, comme je crois que tout homme le ſait par ſa propre expérience & ſurtout ceux qui ſont craintifs & ſuperſtitieux. Ces ſortes d'images, pour les diſtinguer, peuvent être appellées des *phantômes*.

§. 6. C'eſt, comme on l'a déja dit, par les ſens, qui ſont au nombre de cinq, que nous ſommes avertis des objets hors de nous ; cet avertiſſement forme la conception que nous en avons ; car quand la conception de la même choſe revient, nous nous appercevons qu'elle vient de nouveau, c'eſt-à-dire, que nous avons eu la même conception auparavant, ce qui eſt la même choſe que d'imaginer une choſe paſſée ; ce qui eſt impoſſible à la ſenſation, qui ne peut avoir lieu que quand les choſes ſont préſentes. Ainſi cela peut être regardé comme un ſixieme ſens, mais interne, & non extérieur comme les autres ; c'eſt ce que l'on déſigne communément ſous le nom de *reſſouvenir*.

§. 7. Quant à la maniere dont nous appercevons une conception paſſée, il faut ſe rappeller qu'en donnant la définition de l'imagination nous avons dit que c'étoit une conception qui s'affoibliſſoit ou s'obſcurciſſoit peu-à-

peu. Une conception obſcure eſt celle qui repréſente un objet entier à la fois, ſans nous montrer ſes plus petites parties; & l'on dit qu'une conception ou repréſentation eſt plus ou moins claire ſelon qu'un nombre plus ou moins grand des parties de l'objet conçu antérieurement, nous eſt repréſenté. Ainſi en trouvant que la conception, qui au moment où elle a été d'abord produite par les ſens, étoit claire, & repréſentoit diſtinctement les parties de l'objet, eſt obſcure & confuſe lorſqu'elle revient, nous nous appercevons qu'il lui manque quelque choſe que nous attendions, ce qui nous fait juger qu'elle eſt paſſée & qu'elle a ſouffert du déchet. Par exemple, un homme qui ſe trouve dans une ville étrangere voit non-ſeulement des rues entieres, mais peut encore diſtinguer des maiſons particulieres & des parties de maiſons, mais lorſqu'il eſt une fois ſorti de cette ville, il ne peut plus les diſtinguer dans ſon eſprit auſſi particuliérement qu'il avoit fait, parce qu'alors il y a des maiſons ou des parties qui lui échappent; cependant alors il ſe reſſouvient mais moins parfaitement; par la ſuite des temps l'image de la ville qu'il a vue ne ſe repréſente à lui que comme un amas confus de bâtimens, & c'eſt preſque tout comme s'il l'avoit oubliée. Ainſi en voyant que le ſouvenir eſt plus ou moins marqué ſelon que nous lui trouvons plus ou moins d'obſcurité, pourquoi ne dirions-nous pas que le ſouvenir n'eſt que le dé-

faut des parties que chaque homme s'attend à voir ſuccéder, après avoir eu la conception d'un tout? Voir un objet à une grande diſtance de lieu, ou ſe rappeller un objet à une grande diſtance de tems, c'eſt avoir des conceptions ſemblables de la choſe : car il manque dans l'un & l'autre cas la diſtinction des parties; l'une de ces conceptions étant foible par la grande diſtance, d'où la ſenſation ſe fait; l'autre par le déchet qu'elle a ſouffert.

§. 8. De ce qui vient d'être dit il ſuit qu'un homme ne peut jamais ſavoir qu'il rêve; il peut rêver qu'il doute s'il rêve ou non; la clarté de l'imagination lui repréſentant la choſe avec autant de parties que le ſens même; il ne peut l'appercevoir que comme préſente; tandis que de ſavoir qu'il rêve, ce ſeroit penſer que ces conceptions, (c'eſt-à-dire, ſes rêves), ſont plus obſcures qu'elles ne l'étoient par le ſens : de ſorte qu'il faudroit qu'il crût qu'elles ſont tout à la fois auſſi claires & non pas auſſi claires que le ſens, ce qui eſt impoſſible.

§. 9. C'eſt par la même raiſon que dans les rêves les hommes ne ſont point ſurpris des lieux & des perſonnes qu'ils voient, comme ils le ſeroient s'ils étoient éveillés; en effet un homme éveillé ſeroit étonné de ſe trouver dans un lieu où il n'auroit point été précédemment, ſans ſavoir ni comment ni par où il y ſeroit arrivé; mais dans un rêve on ne fait que peu ou point réflexion à ces choſes; la clarté de

la conception dans le rêve, ôte la défiance ; à moins que la chose ne soit très-extraordinaire ; comme, par exemple, si l'on rêvoit que l'on est tombé de fort haut sans se faire aucun mal : en pareil cas communément on se réveille.

§. 10. Il n'est pas impossible qu'un homme se trompe au point de croire que son rêve est une réalité après qu'il est passé : car s'il rêve de choses qui sont ordinairement dans son esprit & dans le même ordre que lorsqu'il est éveillé, & si à son réveil il se trouve au même lieu où il s'étoit couché, ce qui peut très-bien arriver ; je ne vois aucun signe propre à lui faire discerner s'il a rêvé ou non, & par conséquent je ne suis point surpris de voir un homme raconter quelquefois son rêve comme si c'étoit une vérité, ou le prendre pour une vision.

CHAPITRE IV.

§. 1. Du Discours. 2. De la liaison des Pensées. 3. De l'Extravagance. 4. De la Sagacité. 5. De la Réminiscence. 6. De l'Expérience. 7. De l'Attente. 8. De la Conjecture. 9. Des Signes. 10. De la Prudence. 11. Des précautions à conclure d'après l'expérience.

§. 1. La succession des conceptions dans l'esprit, leur suite ou leur liaison, peut être casuelle & incohérente, comme il arrive dans les songes pour la plupart du tems, ou peut-être ordonnée, comme lorsqu'une premiere

pensée amene la ſuivante, & alors cette ſuite ou ſérie de penſées ſe nomme *Diſcours*. Mais comme le mot *Diſcours* eſt pris communément pour une liaiſon ou une conſéquence dans les mots, afin d'éviter toute équivoque je l'appellerai *Raiſonnement*.

§. 2. La cauſe de la liaiſon ou conſéquence d'une conception à une autre, eſt leur liaiſon ou conſéquence dans le tems que ces conceptions ont été produites par le ſens. Par exemple, de *Saint André* l'eſprit ſe porte ſur *Saint Pierre*, parce que leurs noms ſe trouvent enſemble dans l'Ecriture. De *Saint Pierre* l'eſprit ſe potte ſur une *Pierre*, & une pierre nous conduit à penſer à une fondation, parce que nous les voyons enſemble; par la même raiſon une fondation nous conduit à penſer à l'Egliſe; l'Egliſe nous préſente l'idée d'un peuple; l'idée d'un peuple nous mene à celle de tumulte. D'après cet exemple on voit que l'eſprit en partant d'un point peut ſe porter où il veut: mais comme dans la ſenſation la conception de cauſe & celle d'effet peuvent ſe ſuccéder l'une à l'autre, la même choſe, d'après la ſenſation, peut ſe faire dans l'imagination, & cela arrive pour l'ordinaire; ce qui vient de l'appétence ou du deſir de ceux qui ayant une conception de la fin, ont bientôt après une conception des moyens propres à conduire à cette fin. C'eſt ainſi qu'un homme de l'idée de l'*honneur* dont il a appétence ou le deſir, vient à l'idée de la *ſageſſe* qui eſt un moyen de par-

venir à l'honneur, & de-là passe à l'idée de l'*étude*, qui est le moyen d'acquérir de la sagesse.

§. 3. Indépendamment de cette espece de discours ou de raisonnement par lequel nous procédons d'une chose à une autre, il y en a encore de différentes sortes. D'abord il y a, par exemple, dans les sensations des liaisons de conceptions que nous pouvons appeller extravagances ou *écarts*. C'est ce que nous voyons dans un homme qui regarde à terre pour chercher autour de lui quelque petit objet qu'il aura perdu; les chiens de chasse en défaut, quand ils portent le nez en l'air pour reprendre la voye; la façon désordonnée dont un petit chien court, &c. alors nous partons d'un point arbitraire.

§. 4. Une autre sorte de raisonnement, c'est celui qui commence par l'appétence ou le desir de recouvrer une chose perdue, & qui du présent remonte en arriere, c'est-à-dire, de la pensée du lieu où nous nous appercevons de la perte, à la pensée du lieu d'où nous sommes venus récemment, & de la pensée de ce dernier lieu à celle du lieu où nous avons été auparavant, & ainsi de suite jusqu'à ce que nous nous remettions d'idée, dans l'endroit où nous avions encore la chose qui nous manque; voilà ce que nous appellons *reminiscence*.

§. 5. Le souvenir de la succession d'une chose relativement à une autre, c'est-à-dire, de ce qui l'a précédé, suivi & accompagné s'appelle

expérience, soit qu'elle ait été faite volontairement, comme lorsqu'un homme expose quelque chose au feu pour en connoître l'effet résultant, soit qu'elle se fasse indépendamment de nous, comme quand nous nous rappellons que l'on a du beau tems le matin qui vient à la suite d'une soirée durant laquelle l'air étoit rouge. Avoir fait un grand nombre d'observations, est ce que nous appellons avoir de l'expérience, ce qui n'est que le souvenir d'effets subséquents produits par des causes antécédentes.

§. 6. Nul homme ne peut avoir dans l'esprit la conception de l'avenir, l'avenir étant ce qui n'existe point encore; c'est de nos conceptions du passé que nous formons le futur, ou plutôt nous donnons au passé relativement le nom de futur. Ainsi quand un homme a été accoutumé à voir les mêmes causes suivies des mêmes effets; lorsqu'il voit arriver les mêmes choses qu'il a vues auparavant, il s'attend aux mêmes conséquences. Par exemple, un homme qui a vu souvent des offenses suivies de châtiment, lorsqu'il voit commettre une offense actuellement il s'imagine qu'elle sera punie. Ainsi les hommes appellent *futur* ce qui est conséquent à ce qui est présent. Voilà comme le souvenir devient une prévoyance des choses à venir, c'est-à-dire, nous donne l'attente ou la présomption de ce qui doit arriver.

§. 7. De la même maniere, si un homme

voit actuellement ce qu'il a vu précédemment, il pense que ce qui a précédé ce qu'il a vu auparavant, a aussi précédé ce qu'il voit présentement. Par exemple, celui qui a vu qu'il restoit des cendres après le feu, lorsqu'il revoit des cendres en conclut qu'il y a eu du feu. C'est-là ce qu'on nomme *Conjecture* du passé, ou *présomption* d'un fait.

§. 8. Lorsqu'un homme a observé assez souvent que les mêmes causes antécédentes sont suivies des mêmes conséquences, pour que toutes les fois qu'il voit l'antécédent il s'attende à voir la conséquence ; ou que lorsqu'il voit la conséquence il compte qu'il y a eu le même antécédent, alors il dit que l'antécédent & le conséquent sont des *signes* l'un de l'autre ; c'est ainsi qu'il dit que les nuages sont des signes de la pluie qui doit venir, & que la pluie est un signe des nuages passés.

§. 9. C'est dans la connoissance de ces signes, acquise par l'expérience, que l'on fait consister ordinairement la différence entre un homme & un autre homme relativement à la *sagesse*, nom par lequel on désigne communément la somme totale de l'habileté ou la faculté de connoître ; mais c'est une erreur, car les signes ne sont que des conjectures ; leur certitude augmente & diminue suivant qu'ils ont plus ou moins souvent manqué ; ils ne sont jamais pleinement évidens. Quoiqu'un homme ait vu constamment jusqu'ici le jour & la nuit se succéder, cependant il

n'eſt pas pour cela en droit de conclure qu'ils ſe ſuccéderont toujours de même, ou qu'ils ſe ſont ainſi ſuccédés de toute éternité. L'expérience ne fournit aucune concluſion univerſelle. Si les ſignes montrent juſte vingt fois contre une qu'ils manquent, un homme pourra bien parier vingt contre un ſur l'événement, mais il ne pourra pas conclure que cet événement eſt certain. On voit par-là clairement que ceux qui ont le plus d'expérience peuvent le mieux conjecturer, parce qu'ils ont le plus grand nombre de ſignes propres à fonder leurs conjectures : voilà pourquoi, toutes choſes égales, les vieillards ont plus de prudence que les jeunes gens ; car ayant vécu plus long-tems ils ſe ſouviennent d'un plus grand nombre de choſes, & l'expérience n'eſt fondée que ſur le ſouvenir. Pareillement les hommes d'une imagination prompte ont, toutes choſes égales, plus de prudence que ceux dont l'imagination eſt lente, parce qu'ils obſervent plus en moins de tems. La prudence n'eſt que la conjecture d'après l'expérience, ou d'après les ſignes donnés par l'expérience & conſultés avec précaution & de maniere à ſe bien rappeller toutes les circonſtances des expériences qui ont fourni ces ſignes, vu que les cas qui ont de la reſſemblance ne ſont pas toujours les mêmes.

§. 10. Comme dans les conjectures que l'on forme ſur une choſe paſſée ou future, la prudence exige que l'on conclue d'après

l'expérience, ſur ce qui arrivera ou ſur ce qui eſt arrivé, c'eſt une erreur d'en inférer le nom qu'on doit donner à la choſe, c'eſt-à-dire, nous ne pouvons pas conclure d'après l'expérience qu'une choſe doit être appellée juſte ou injuſte, vraie ou fauſſe, ou généraliſer aucune propoſition, à moins que ce ne ſoit d'après le ſouvenir de l'uſage des noms que les hommes ont arbitrairement impoſés. Par exemple, avoir vu rendre mille fois un même jugement dans un cas pareil, ne ſuffit pas pour en conclure qu'un jugement eſt juſte, quoique la plupart des hommes n'ayent pas d'autre regle; mais pour tirer une telle concluſion il faut à l'aide d'un grand nombre d'expériences découvrir ce que les hommes entendent par *juſte* & *injuſte*. De plus, pour conclure d'après l'expérience il y a une autre précaution à prendre; & cette précaution eſt indiquée dans la Section X. du Chapitre II. Elle conſiſte à ſe bien garder de conclure qu'il y ait hors de nous des choſes telles que celles qui ſont en nous.

CHAPITRE V.

§. 1. Des Marques. 2. Des Noms ou Appellations. 3. Des Noms poſitifs & négatifs. 4. L'avantage des Noms nous rend ſuſceptibles de Science. 5 Des Noms généraux & particuliers. 6. Les Univerſaux n'exiſtent point dans la nature des choſes. 7. Des Noms équivoques. 8. De l'Entendement. 9. De l'Affirmation, de la Négation, de la Propoſition.

10. Du Vrai & du Faux. 11, De l'Argumentation ou Raiſonnement. 12. De ce qui eſt conforme ou contraire à la Raiſon. 13. Les Mots cauſes de la Science ainſi que de l'Erreur. 14. Tranſlation du Diſcours de l'Eſprit dans le Diſcours de la Langue & de l'erreur qui en réſulte.

§. 1. En voyant que la ſucceſſion des conceptions de l'eſprit eſt due, comme on l'a dit ci-devant, à la ſucceſſion ou à l'ordre qui ſubſiſtoit entre elles quand elles ont été produites par les ſens, & qu'il n'y a point de conception qui n'ait été produite immédiatement devant ou après un nombre innombrable d'autres par les actes innombrables des ſens, il faut néceſſairement en conclure qu'une conception ou idée n'en ſuit point une autre ſuivant notre choix & le beſoin que nous en avons, mais ſelon que le haſard nous fait entendre ou voir les choſes propres à les préſenter à notre eſprit. Nous en avons l'expérience dans les bêtes brutes qui ayant la prévoyance de cacher les reſtes ou le ſuperflu de leur manger, ne laiſſent pas de manquer de mémoire & d'oublier le lieu où elles l'ont caché, & par-là n'en tirent aucun parti lorſqu'elles ſont affamées. Mais l'homme, qui, à cet égard, eſt en droit de ſe placer au-deſſus des bêtes, a obſervé la cauſe de ce défaut, & pour y remédier il a imaginé de placer des marques viſibles & ſenſibles qui, quand il les revoit, rappellent à ſon eſprit la penſée du tems, du lieu où il a placé ces marques. Cela

posé, une marque est un objet sensible qu'un homme érige pour lui-même volontairement, afin de s'en servir pour se rappeller un fait passé, lorsque cet objet se présentera de nouveau à ses sens. C'est ainsi que des matelots qui en mer ont évité un écueil y font quelque marque afin de se rappeller le danger qu'ils ont couru & de pouvoir l'éviter par la suite.

§. 2. L'on doit mettre au nombre de ces marques les voix humaines que nous appellons des *Noms*, ou ces dénominations sensibles aux oreilles, à l'aide desquelles nous rappellons à notre esprit certaines idées ou conceptions des objets auxquelles nous avons assigné ces noms. C'est ainsi que le mot *blanc* nous rappelle une certaine qualité de certains objets qui produisent cette couleur ou cette conception en nous. Ainsi un nom ou une dénomination est un son de la voix de l'homme employé arbitrairement comme une marque destinée à rappeller à son esprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été imposé.

§. 3. Les choses désignées par des noms, sont ou les objets eux-mêmes, comme un *homme*; ou la conception elle-même que nous avons de l'homme, telle que sa forme & son mouvement; ou quelque privation, comme lorsque nous concevons qu'il y a en lui quelque chose que nous ne concevons pas: comme lorsque nous concevons qu'il est non

juste, non fini ; alors nous lui donnons le nom d'*injuste*, d'*infini*, &c. Ce qui annonce une privation ou un défaut ; & nous désignons ces privations mêmes sous les noms d'*injustice* & d'*infinité*. D'où l'on voit qu'il y a deux sortes de noms, les uns pour les choses dans lesquelles nous concevons quelque chose, ou pour les conceptions elles-mêmes, noms que l'on appelle *positifs* ; les autres pour les choses dans lesquelles nous concevons privation ou défaut, & ces noms sont appellés *privatifs*.

§. 4. C'est par le secours des noms que nous sommes capables de science, tandis que les bêtes à leur défaut n'en sont point susceptibles. L'homme lui-même sans ce secours ne peut devenir savant ; car de même qu'une bête ne s'apperçoit pas qu'il lui manque un ou deux de ses petits quand elle en a beaucoup, faute d'avoir les noms d'ordre, *un*, *deux*, *trois*, &c. que nous appellons *nombres* ; de même un homme ne pourroit savoir combien de pieces d'argent ou d'autres choses il a devant lui sans répéter de bouche ou mentalement les mots de nombres.

§. 5. Nous voyons qu'il y a plusieurs conceptions d'une seule & même chose & que pour chaque conception nous lui donnons un nom différent : il s'ensuit donc que nous avons plusieurs noms & attributs pour une seule & même chose ; c'est ainsi que nous donnons à un même homme les appellations de *juste*, de *vaillant*, &c. à cause de différentes ver-

tus ; celles de *fort*, de *beau*, &c. à cause de différentes qualités du corps. D'un autre côté, comme diverses choses nous donnent des conceptions semblables, il faut nécessairement que plusieurs choses ayent les mêmes appellations. C'est ainsi que nous donnons le nom de *visible* à toutes les choses que nous voyons, celui de *mobile* à toutes les choses que nous voyons se mouvoir. Les noms que nous donnons à plusieurs choses se nomment *universels* à toutes. C'est ainsi que nous donnons le nom d'*homme* à chaque individu de l'espece humaine. Les appellations que nous donnons à une chose seule se nomment *individuelles* ; tels sont les noms de *Socrate* & les autres noms propres : ou bien nous nous servons d'une circonlocution, & pour désigner *Homere* nous disons *celui qui a fait l'Iliade*.

§. 6. L'universalité d'un même nom donné à plusieurs choses est cause que les hommes ont cru que ces choses étoient universelles elles-mêmes, & ont soutenu sérieusement qu'outre *Pierre*, *Jean* & le reste des hommes existans qui ont été ou qui seront dans le monde, il devoit encore y avoir quelqu'autre chose que nous appellons l'*homme en général* ; ils se sont trompés en prenant la dénomination générale ou universelle pour la chose qu'elle signifie. En effet lorsque quelqu'un demande à un Peintre de lui faire la peinture d'un homme ou de l'homme en général, il ne lui demande que de choisir tel

homme dont il voudra tracer la figure, & celui-ci sera forcé de copier un des hommes qui ont été, qui sont ou qui seront, dont aucun n'est l'homme en général. Mais lorsque quelqu'un demande à ce Peintre de lui peindre le Roi ou toute autre personne particuliere, il borne le Peintre à représenter uniquement la personne dont il a fait choix. Il est donc évident qu'il n'y a rien d'universel que les noms, qui pour cette raison sont appellés indéfinis, parce que nous ne les limitons point nous-mêmes, & que nous laissons à celui qui nous entend la liberté de les appliquer, au lieu qu'un nom particulier est restraint à une seule chose parmi le grand nombre de celles qu'il signifie, comme il arrive lorsque nous disons *cet homme* en le montrant ou en le désignant sous le nom qui lui est propre.

§. 7. Les appellations ou dénominations qui sont universelles & communes à beaucoup de choses ne se donnent pas toujours à toutes les choses particulieres, comme on devroit le faire, à raison de conceptions ou de considérations semblables en tout : voilà pourquoi plusieurs de ces appellations n'ont point une signification constante, mais offrent à notre esprit d'autres pensées que celles qu'elles sont destinées à nous représenter, alors on les nomme *équivoques*. Par exemple, le mot *foi* signifie la même chose que *croyance*, quelquefois il signifie l'observation d'une promesse.

Ainsi toutes les métaphores sont équivoques par profession, & il se trouve à peine un mot qui ne devienne équivoque par le tissu du discours, ou par l'inflexion de la voix, ou par le geste qui l'accompagne.

§. 8. Ces équivoques des noms font qu'il est difficile de retrouver les conceptions pour lesquelles le nom avoit été fait; cette difficulté se rencontre non seulement dans le langage des autres hommes où nous devons autant considérer le but, l'occasion, la texture du discours que les mots mêmes, mais encore dans notre propre discours, qui étant dérivé de la coutume & de l'usage commun ne nous représente pas à nous-mêmes nos propres conceptions. Il faut donc qu'un homme soit très-habile pour se tirer de l'embarras des mots, de la texture du discours & des autres circonstances, s'expliquer sans équivoque & découvrir le vrai sens de ce qui se dit, & c'est cette habileté que nous appellons *intelligence*.

§. 9. A l'aide du petit mot *est* ou de quelque équivalent, de deux appellations nous faisons une affirmation ou une négation, dont l'une ou l'autre désignée dans les Ecoles sous le nom de proposition, est composée de deux appellations jointes ensemble par le mot *est*. C'est ainsi que nous disons l'*homme EST une créature vivante*; ou bien, l'*homme n'est point juste*. La premiere de ces propositions se nomme *affirmation* parce que l'appellation de créa-

ture

ture vivante est positive ; la seconde se nomme *négation* ou proposition négative, parce que *n'est point juste* est une privation.

§. 10. Dans toute proposition, soit affirmative soit négative, la derniere appellation comprend la premiere ; comme dans cette proposition *la charité est une vertu*, le nom de *vertu* renferme le nom de *charité* ainsi qu'un grand nombre d'autres vertus, & alors on dit que la proposition est *vraie*, ou est une *vérité* ; en effet la vérité est la même chose qu'une proposition véritable : ou la derniere appellation ne comprend pas tout homme, vu que les hommes sont injustes pour la plupart ; & alors l'on dit que la proposition est *fausse* ou une *fausseté*, vu qu'une fausseté ou une proposition fausse sont la même chose.

§. 11. Je ne m'arrête point ici à faire voir de quelle maniere on forme un syllogisme de deux propositions, soit que toutes les deux soient affirmatives, soit que l'une soit affirmative & l'autre négative. Tout ce qui a été dit sur les noms ou propositions, quoique très-nécessaire, est un discours aride, & je ne prétends pas donner ici un traité complet de Logique, dont il faudroit voir la fin si je m'y engageois davantage. De plus, cela n'est point nécessaire, car il y aura très-peu de gens qui n'auront pas assez de logique naturelle pour discerner si les conclusions que je tirerai dans la suite de cet ouvrage sont justes ou non. Je

me contenterai donc de dire ici que former des ſyllogiſmes eſt ce que nous nommons *raiſonnement.*

§. 12. Lorſqu'un homme raiſonne d'après des principes que l'expérience a montrés indubitables, en évitant toutes les illuſions qui peuvent naître des ſens ou de l'équivoque des mots, on dit que la concluſion qu'il en tire eſt conforme à la droite raiſon. Mais quand par de juſtes conſéquences un homme peut tirer de ſa concluſion la contradictoire d'une vérité évidente quelconque, alors on dit que ſa concluſion eſt contraire à la raiſon, & une telle concluſion ſe nomme *abſurdité.*

§. 13. Comme il a été néceſſaire d'inventer des noms pour tirer les hommes de l'ignorance en leur rappellant la liaiſon néceſſaire qui ſubſiſte entre une conception & une autre; d'un autre côté ces noms ont précipité les hommes dans l'erreur, au point qu'ils ſurpaſſent les bêtes brutes en erreur autant qu'à l'aide des avantages que leur procurent les mots & le raiſonnement, ils les ſurpaſſent en ſcience & dans les avantages qui l'accompagnent. Le vrai & le faux ne produiſent aucun effet ſur les bêtes, vu qu'elles n'ont point de langage, n'adherent point à des propoſitions, & n'ont pas comme les hommes des raiſonnemens par le moyen deſquels les fauſſetés ſe multiplient.

§. 14. Il eſt de la nature de preſque tous les corps qui ſont ſouvent mûs de la même maniere, d'acquérir de plus en plus de la fa-

cilité ou de l'aptitude au même mouvement : par-là ce mouvement leur devient ſi *habituel*, que pour le leur faire prendre, il ſuffit de la plus légere impulſion. Comme les paſſions de l'homme ſont les principes de ſes mouvemens volontaires, elles ſont auſſi les principes de ſes diſcours, qui ne ſont que des mouvemens de ſa langue. Les hommes deſirant de faire connoître aux autres les connoiſſances, les opinions, les conceptions, les paſſions qui ſont en eux-mêmes, & ayant dans cette vue inventé le langage, ils ont par ce moyen fait paſſer tout le diſcours de leur eſprit, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, à l'aide du mouvement de la langue dans le diſcours des mots. Et la raiſon (*ratio*) n'eſt plus qu'une oraiſon (*oratio*) pour la plus grande partie, ſur laquelle l'habitude a tant de pouvoir, que l'eſprit ne fait que ſuggérer le premier mot, & le reſte ſuit machinalement ſans que l'eſprit s'en mêle. Il en eſt comme des mendians lorſqu'ils récitent leur *Pater noſter*, dans lequel ils ne font que combiner des mots de la maniere qu'ils l'ont appris de leurs nourrices ou de leurs camarades, ou de leurs inſtructeurs, ſans avoir dans l'eſprit aucunes images ou conceptions qui répondent aux mots qu'ils prononcent. Ces mendians apprennent à leurs enfans ce qu'ils ont appris eux-mêmes. Si nous conſidérons le pouvoir de ces illuſions des ſens, dont nous avons parlé dans la Section 10. du Chapitre II, le peu de conſtance

P 2

ou de fixité que l'on a mis dans les mots, à quel point ils sont sujets à des équivoques, combien ces mots sont diversifiés par les passions qui font que l'on trouve à peine deux hommes qui soient d'accord sur ce qui doit être appellé bien ou mal, libéralité ou prodigalité, valeur ou témérité : enfin si nous considérons combien les hommes sont sujets à faire des paralogismes ou de faux raisonnemens, nous serons forcés de conclure qu'il est impossible de rectifier un si grand nombre d'erreurs sans tout refondre & sans reprendre les premiers fondemens des connoissances humaines & des sens. Au lieu de lire des livres, il faut lire ses propres conceptions, & c'est dans ce sens que je crois que le mot fameux *Connois-toi toi-même* peut être digne de la réputation qu'il s'est acquise.

CHAPITRE VI.

§. 1. Des deux sortes de Sciences. 2. La Vérité & l'Evidence nécessaires à la Science. 3. Définition de l'Evidence. 4. Définition de la Science 5. Définition de la Supposition. 6. Définition de l'Opinion. 7. Définition de la Croyance. 8. Définition de la Conscience. 9. Il est des cas où la Croyance ne vient pas moins du Doute que de la Science.

§. 1. J'ai lu quelque part l'histoire d'un aveugle-né, qui doit avoir été guéri miraculeusement par *Saint Alban*; le Duc *de Glocester* se trouvant sur les lieux & voulant s'assurer de

la vérité du miracle, demanda à l'aveugle de quelle couleur étoit ce qu'il tenoit; celui-ci répondit qu'il étoit verd, par où il découvrit sa fourberie dont il fut puni. Car quoiqu'à l'aide de la vue qu'il venoit d'obtenir tout récemment, il fût en état de distinguer le rouge du verd & les autres couleurs, aussi-bien que ceux qui lui faisoient des questions, cependant il lui étoit impossible de distinguer au premier coup d'œil quelle étoit la couleur appellée verte ou rouge. Ce fait nous montre qu'il y a deux sortes de sciences ou de connoissances, dont l'une n'est que l'effet du sens ou la science originelle & son souvenir, comme je l'ai dit au commencement du Chapitre II. L'autre est appellée science ou connoissance de la vérité des propositions & des noms que l'on donne aux choses, & celle-ci vient de l'esprit. L'une & l'autre ne sont que l'expérience; la premiere est l'expérience des effets produits sur nous par les êtres extérieurs qui agissent sur nous; & la derniere est l'expérience que les hommes ont sur l'usage propre des noms dans le langage. Mais, comme j'ai dit, toute expérience n'étant que souvenir, il en faut conclure que toute science est souvenir. L'on appelle histoire la premiere science enrégistrée dans les livres, l'on appelle les sciences les registres de la derniere.

§. 2. Le mot de science ou de connoissance renferme nécessairement deux choses: l'une est la vérité & l'autre est l'évidence; en

effet ce qui n'eſt point vérité ne peut être connu. Qu'un homme nous diſe tant qu'il voudra qu'il connoît très-bien une choſe, ſi ce qu'il en dit ſe trouve faux par la ſuite, il ſera forcé d'avouer qu'il n'avoit point une connoiſſance mais une opinion. Pareillement ſi une vérité n'eſt point évidente, la connoiſſance de l'homme qui la ſoutient ne ſera pas plus sûre, que celle de ceux qui ſoutiennent le contraire, car ſi la vérité ſuffiſoit pour conſtituer la connoiſſance ou la ſcience, toute vérité ſeroit connue, ce qui n'eſt pas.

§. 3. Nous avons défini la vérité dans le Chapitre précédent, je vais donc examiner ce que c'eſt que l'évidence. Je dis donc que c'eſt la concomitance de la conception d'un homme avec les mots qui ſignifient cette conception dans l'acte du raiſonnement; car quand un homme ne raiſonne que des levres, après que l'eſprit ne lui a ſuggéré que le commencement de ſon diſcours, & lorſqu'il ne ſuit pas ſes paroles avec les conceptions de ſon eſprit, ou ne parlant que par habitude, quoiqu'il débute dans ſon raiſonnement par des propoſitions vraies & qu'il procede par des ſyllogiſmes certains dont il tire des concluſions véritables; cependant ſes concluſions ne ſeront point évidentes pour lui-même, parce que ſes conceptions n'accompagnent point ſes paroles. En effet ſi les mots ſeuls ſuffiſoient, on parviendroit à enſeigner à un perroquet à connoître & à dire la vérité. L'évidence eſt pour la vé-

rité ce que la sève est pour l'arbre ; tant que cette sève s'éleve dans le tronc & circule dans les branches, elle les tient en vie, mais ils meurent dès que cette sève les abandonne, attendu que l'évidence qui consiste à penser ce que nous disons, est la vie de la vérité.

§. 4. Ainsi je définis la connoissance que nous nommons science, l'évidence de la vérité fondée sur quelque commencement ou principe du sens : car la vérité d'une proposition n'est jamais évidente jusqu'à ce que nous concevions le sens des mots ou termes qui la composent qui sont toujours des conceptions de l'esprit, & nous ne pouvons nous rappeler ces conceptions sans la chose qui les a produites sur nos sens. Le premier principe de connoissance est d'avoir telles & telles conceptions ; le second est d'avoir nommé de telle ou telle maniere les choses dont elles sont les conceptions ; le troisieme est de joindre ces noms de façon à former des propositions vraies ; le quatrieme & dernier principe est d'avoir rassemblé ces propositions de maniere à être concluantes, & que la vérité de la conclusion soit connue. La premiere de ces deux sortes de connoissances qui est fondée sur l'expérience des faits s'appelle *Prudence*, & la seconde fondée sur l'évidence de la vérité est appellée *Sagesse* par les auteurs tant anciens que modernes. Il n'y a que l'homme qui soit susceptible de cette derniere, tandis que les bêtes participent à la premiere.

§. 5. On dit qu'une propoſition eſt ſuppoſée, lorſque n'étant point évidente, elle ne laiſſe pas d'être admiſe pour quelque tems, afin qu'en y joignant d'autres propoſitions, nous puiſſions en tirer quelque concluſion, & procéder de concluſion en concluſion pour voir ſi elle nous conduira à quelque concluſion abſurde ou impoſſible, & lorſque cela arrive, nous ſavons que la ſuppoſition a été fauſſe.

§. 6. Mais ſi en paſſant par un grand nombre de concluſions nous n'en rencontrons aucune qui ſoit abſurde, alors nous jugeons que la propoſition d'où nous ſommes partis eſt probable. Pareillement nous regardons comme probable toute propoſition que par l'erreur du raiſonnement ou par la confiance en d'autres hommes, nous admettons pour une vérité, & toutes les propoſitions ainſi admiſes par confiance ou par erreur ne nous ſont point connues, mais nous croyons qu'elles ſont vraies, & leur admiſſion ſe nomme *Opinion.*

§. 7. Quand une opinion eſt admiſe par confiance en d'autres hommes, on dit que nous *croyons* & ſon admiſſion eſt appellée *Croyance* ou *Foi.*

§. 8. C'eſt ou la Science ou l'Opinion que nous déſignons communément ſous le nom de *Conſcience.* Les hommes diſent que telle ou telle choſe eſt vraie ſur leur conſcience, ce qu'ils ne diſent jamais quand ils la croyent douteuſe ; ainſi lorſqu'ils le font ils ſavent ou ils croyent ſavoir que la choſe eſt véritable.

Cependant quand les hommes aſſurent des choſes ſur leur conſcience, on ne préſume pas pour cela qu'ils ſavent avec certitude la vérité de ce qu'ils diſent ; ils ſuit donc que le mot de conſcience eſt employé par ceux qui ont une opinion non ſeulement de la vérité de la choſe mais encore de la connoiſſance qu'ils en ont, opinion dont la vérité de la propoſition eſt une conſéquence. Cela poſé, je définis la Conſcience l'opinion de l'évidence.

§. 9. La croyance qui conſiſte à admettre des propoſitions par la confiance ou ſur l'autorité des autres, eſt en pluſieurs cas auſſi exempte de doute que la connoiſſance parfaite & claire ; car comme il n'y a point d'effet ſans cauſe, lorſqu'il y a doute, il faut qu'on en ait conçu quelque cauſe. Il y a beaucoup de choſes que nous recevons ſur le rapport des autres ſur leſquelles il eſt impoſſible d'imaginer aucune cauſe de doute. En effet que peut-on oppoſer au conſentement de tous les hommes dans les choſes qu'ils ſont à portée de ſavoir & qu'ils n'ont aucun motif de rapporter autrement qu'elles ſont, cas dans lequel ſe trouve une partie de nos hiſtoires ? A moins qu'un homme ne prétendît que tout l'univers a conſpiré pour le tromper.

Voilà ce que j'avois à dire ſur les ſens, l'imagination, le diſcours, le raiſonnement & la connoiſſance ou ſcience, qui ſont des actes de notre faculté cognitive ou concepti-

ve. La faculté de l'esprit que nous appellons *motrice* differe de la faculté motrice du corps; car cette faculté dans le corps est le pouvoir qu'il a de mouvoir d'autres corps & nous la nommons *force ;* mais la faculté motrice de l'esprit est le pouvoir qu'il a de donner le mouvement animal au corps dans lequel il existe, ses actes se nomment *affections* ou *passions*, dont je vais parler en général.

CHAPITRE VII.

§. 1. Du Plaisir, de la Douleur, de l'Amour & de la Haine. 2. Du Désir, de l'Aversion, de la Crainte. 3. Du Bien & du Mal, du Beau & du Honteux. 4. De la Fin, de la Jouissance. 5. Du Profitable, de l'Usage, de la Vanité. 6. De la Félicité. 7. Du mêlange du Bien & du Mal. 8. Du Plaisir & de la Douleur des Sens; de la Joie & du Chagrin.

§. 1. On a fait voir dans le Paragraphe 8. du Chapitre II. que les conceptions & les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête; ce mouvement ne s'arrêtant point là mais se communiquant au cœur doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme *vital.* Lorsqu'il l'aide & le favorise on l'appelle *Plaisir*, *Contentement*, *Bien-être*, qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien qu'un mouvement dans la tête; alors les objets qui produisent ce mou-

vement ſont appellés *agréables*, *délicieux*, &c. Les Latins ont fait le mot *jucundum*, de *juvare*, aider. Ce mouvement agréable eſt nommé *Amour* relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorſque ce mouvemenr affoiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme *Douleur*. Et relativement à l'objet qui le produit on le déſigne ſous le nom de *Haine*. Les Latins l'ont exprimé quelquefois par le mot *odium* & d'autres fois par *tædium*.

§. 2. Ce mouvement dans lequel conſiſte le plaiſir ou la douleur eſt encore une ſollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Cette ſollicitation eſt un effort ou un commencement interne d'un mouvement animal qui ſe nomme *Appétit* ou *Déſir* quand l'objet eſt agréable, qui ſe nomme *Averſion* lorſque l'objet déplaît actuellement, & qui ſe nomme *Crainte* relativement au déplaiſir que l'on attend. Ainſi le Plaiſir, l'Amour, l'Appétit ou le Déſir ſont des mots divers dont on ſe ſert pour déſigner une même choſe enviſagée diverſement.

§. 3. Chaque homme appelle *Bon* ce qui eſt agréable pour lui-même & appelle *Mal* ce qui lui déplaît. Ainſi chaque homme différant d'un autre par ſon tempérament ou ſa façon d'être, il en differe ſur la diſtinction du Bien & du Mal ; & il n'exiſte point une bonté abſolue conſidérée ſans relation, car la bonté que nous attribuons à Dieu même n'eſt

que sa bonté relativement à nous. Comme nous appellons *bonnes* ou *mauvaises* les choses qui nous plaisent ou nous déplaisent, nous appellons bonté & méchanceté les facultés par lesquelles elles produisent ces effets : les Latins désignent par le mot seul *pulchritudo* les signes de la bonté, & ils désignent sous le nom de *turpitudo* les signes de la méchanceté.

Toutes les conceptions que nous recevons immédiatement par les sens étant ou plaisir ou douleur, produisent ou le désir ou la crainte ; il en est de même de toutes les imaginations qui viennent à la suite de l'action des sens. Mais comme il y a des imaginations foibles, il y a aussi des plaisirs & des douleurs plus ou moins foibles.

§. 4. L'appétit ou le désir étant le commencement du mouvement animal qui nous porte vers quelque chose qui nous plaît, la cause finale de ce mouvement est d'en attendre la fin que nous nommons aussi le *but* ; & lorsque nous atteignons cette fin, le plaisir qu'elle nous cause se nomme *Jouissance.* Ainsi le bien (*bonum*) & la fin (*finis*) sont la même chose envisagée diversement.

§. 5. Parmi les fins, les unes sont nommées *prochaines* & les autres *éloignées* ; mais lorsqu'on compare les fins les plus prochaines avec les plus éloignées, on ne les appelle plus des fins mais des moyens ou des voyes pour parvenir. Quant à la fin la plus éloignée dans laquelle les anciens Philosophes ont placé la

félicité, elle n'existe point dans le monde, & il n'y a pas de voye qui y conduise; car tant que nous vivons nous avons dés désirs, & le désir suppose toujours une fin. Les choses qui nous plaisent comme des moyens ou des voyes pour parvenir à une fin sont appellées *utiles* ou *profitables*; leur jouissance se nomme *usage*, & celles qui ne nous rendent aucun profit s'appellent *vaines*.

§. 6. Puisque nous voyons que tout plaisir est appétence & suppose une fin ultérieure, il ne peut y avoir de contentement qu'en continuant d'appéter. Il ne faut donc pas être émerveillés que les désirs des hommes aillent en augmentant à mesure qu'ils acquierent plus de richesses, d'honneurs ou de pouvoir; & qu'une fois parvenus au plus haut dégré d'un pouvoir quelconque, ils se mettent à la recherche de quelqu'autre tant qu'ils se jugent inférieurs à quelqu'autre homme. Voilà pourquoi parmi ceux qui ont joui de la puissance souveraine, quelques-uns ont affecté de se rendre éminens dans les arts. C'est ainsi que *Néron* s'est adonné à la musique & à la poésie; l'Empereur *Commode* s'est fait Gladiateur; ceux qui n'affectent point de pareilles choses sont obligés de chercher à s'amuser ou à récréer leur imagination par l'application que donnent le jeu, ou les affaires, ou l'étude, &c. C'est avec raison que les hommes éprouvent du chagrin quand ils ne savent que faire. Ainsi la félicité, par laquelle nous entendons

le plaiſir continuel, ne conſiſte pas à avoir réuſſi mais à réuſſir.

§. 7. Il y a peu d'objets dans ce monde qui ne ſoient mélangés de bien & de mal; ils ſont ſi intimement & ſi néceſſairement liés que l'on ne peut obtenir l'un ſans l'autre. C'eſt ainſi que le plaiſir qui réſulte d'une faute eſt joint à l'amertume du châtiment; c'eſt ainſi que l'honneur eſt joint communément avec le travail & la peine. Lorſque dans la ſomme totale de la chaîne le bien fait la plus grande partie, le tout eſt appellé *bon;* mais quand le mal fait pancher la balance, le tout eſt appellé *mauvais.*

§. 8. Il y a deux ſortes de plaiſirs; les uns ſemblent affecter les organes du corps ou les ſens, & je les appelle *ſenſuels*, parmi leſquels le plus grand eſt celui qui nous invite à la propagation de notre eſpece; vient enſuite celui qui nous invite à manger pour la conſervation de notre individu. Le plaiſir de l'autre eſpece n'affecte aucune portion de notre corps en particulier, on le nomme plaiſir de l'eſprit, & c'eſt ce que je nomme la joie. Il en eſt de même des peines dont les unes affectent le corps & d'autres ne l'affectent point & ſont appellées *chagrins.*



CHAPITRE VIII.

§. 1. & 2. En quoi consistent les plaisirs des sens. 3. & 4. De l'imagination ou de la conception du pouvoir dans l'homme. 5. De l'Honneur, de l'Honorable, du Mérite. 6. Des Marques d'Honneur. 7. Du Respect. 8. Des Passions.

§. 1. Comme dans le premier Paragraphe du Chapitre précédent, j'ai avancé que le mouvement ou l'ébranlement du cerveau que nous appellons conception, est continué jusqu'au cœur où il prend le nom de passion, je me suis par-là engagé à chercher & à faire connoître, autant qu'il est en mon pouvoir, de quelle conception procéde chacune des passions que nous remarquons être les plus communes. Car en considérant que les choses qui plaisent & déplaisent sont innombrables & agissent d'une infinité de façons, il est évident qu'on n'a fait attention qu'à un très-petit nombre dont plusieurs même n'ont aucun nom.

§. 2. D'abord il est a propos d'observer que les conceptions sont de trois sortes ; les unes sont présentes, elles viennent du sens ou sont la sensation actuelle ; les autres sont passées & constituent la mémoire ; les troisiémes ont pour objet l'avenir & produisent l'attente. Nous avons indiqué ces distinctions dans le second & le troisiéme Chapitre ; de chacune de ces conceptions naissent ou un plaisir

ou une douleur préſente. En premier lieu les plaiſirs du corps qui affectent les ſens du tact & du goût, en tant qu'ils ſont organiques, leur conception eſt ſenſation ; tels ſont encore les plaiſirs qu'on éprouve toutes les fois que la nature ſe débarraſſe ; j'ai déſigné toutes ces paſſions ſous le nom de plaiſirs *ſenſuels*, & leurs contraires ſous celui de douleurs ſenſuelles. On peut y joindre les plaiſirs & les déplaiſirs qui réſultent des odeurs, ſi quelques-unes ſont organiques, ce qu'elles ne ſont point pour la plupart ; en effet l'expérience de chaque homme démontre que les mêmes odeurs quand elles paroiſſent venir des autres, nous offenſent, bien qu'elles émanent de nous ; tandis qu'au contraire quand nous croyons qu'elles émanent de nous, elles ne nous déplaiſent pas, lors même qu'elles émanent des autres. Le déplaiſir que nous éprouvons dans ce cas naît de la conception ou de l'idée que ces odeurs peuvent nous nuire ou ſont malſaines, & par conſéquent ce déplaiſir eſt une conception d'un mal à venir & non d'un mal préſent. A l'égard du plaiſir que nous procure le ſens de l'ouïe, il eſt différent, & l'organe lui-même n'en eſt point affecté ; les ſons ſimples, tels que ceux d'une cloche ou d'un luth, plaiſent par leur égalité ; en effet il paroît qu'il réſulte du plaiſir de la percuſſion égale & continuée d'un objet ſur l'oreille. Les ſons contraires s'appellent durs : tel eſt celui du frottement aigre de deux corps &

quelques

quelques autres sons qui n'affectent pas toujours le corps, qui ne l'affectent que quelquefois, & cela avec une espece d'horreur qui commence par les dents. L'harmonie ou l'assemblage de plusieurs sons qui s'accordent nous plaisent par la même raison que l'unisson ou le son produit par des cordes égales & également tendues. Les sons qui different les uns des autres par leurs dégrés du grave à l'aigu, nous plaisent par les alternatives de leur égalité & de leur inégalité, c'est-à-dire, que le son le plus aigu nous frappe deux fois contre un coup de l'autre ; ou qu'ils nous frappent ensemble à chaque second tems, comme *Galilée*, l'a trés-bien prouvé dans son premier dialogue sur le mouvement local, où il fait voir de plus que deux sons qui different d'une quinte plaisent à l'oreille parce qu'ils nous affectent d'une égalité après deux inégalités, car alors le son le plus aigu frappe l'oreille trois fois tandis que l'autre ne la frappe que deux. Il montre de la même maniere en quoi consiste le plaisir du consonant & le déplaisir du dissonant dans d'autres différences de sons. Il y a encore un autre plaisir & un autre déplaisir résultant des sons ; il naît de la succession de deux sons diversifiés par le dégré & la mesure. On appelle air une succession de sons qui plaît ; cependant j'avoue que j'ignore pour qu'elle raison une succession de sons diversifiés par le dégré & la mesure produit un air plus agréable qu'un autre, je présume seu-

les gestes, les discours, l'extérieur que l'on voit communément résulter de ce pouvoir. L'on appelle *Honneur* l'aveu du pouvoir ; honorer un homme intérieurement c'est concevoir ou reconnoître que cet homme a un excédent de pouvoir sur un autre homme avec qui il lutte ou auquel il se compare. L'on appelle *honorable* les signes pour lesquels un homme reconnoît le pouvoir ou l'excédent du pouvoir qu'un autre a sur son concurrent : par exemple, la béauté du corps qui consiste dans un coup d'œil animé ou d'autres signes de la chaleur naturelle sont honorables, étant des signes qui précédent le pouvoir génératif & qui annoncent beaucoup de postérité, ainsi qu'une réputation établie généralement dans l'autre sexe par des signes qui promettent les mêmes avantages. Et les actions qui sont dues à la force du corps & à la force ouverte sont des choses honorables comme des signes conséquens au pouvoir moteur, tels que sont une victoire remportée dans une bataille ou dans un duel, d'avoir tué son homme, de tenter quelque entreprise accompagnée de danger, ce qui est un signe conséquent à l'opinion que nous avons de notre propre force, opinion qui est elle-même un signe de cette force. Il est honorable d'enseiou de persuader les autres parce que ce sont des signes de nos talens & de notre sçavoir. Les richesses sont honorables comme étant des signes du pouvoir qu'il a fallu pour les acquérir. Les présens, les dépenses, la magni-

ficence des bâtimens & des habits, &c. ſont honorables autant qu'ils ſont des ſignes de la richeſſe. La nobleſſe eſt honorable par réflexion comme étant un ſigne du pouvoir qu'ont eu les ancêtres. L'autorité eſt honorable parce qu'elle eſt un ſigne de force, de faveur ou de richeſſes par leſquelles on y eſt parvenu. La bonne fortune ou la proſpérité accidentelle eſt honorable parce qu'elle eſt regardée comme un ſigne de la faveur divine à laquelle on attribue tout ce qui nous vient par hazard & tout ce que nous obtenons par notre induſtrie. Les contraires ou les défauts de ces ſignes ſont réputés déshonorans, & c'eſt d'après les ſignes de l'honneur ou du déshonneur que nous eſtimons & apprécions la valeur d'un homme, le prix de chaque choſe dépendant de ce qu'on voudroit donner pour l'uſage de tout ce qu'elle peut procurer.

§. 6. Les ſignes d'honneur ſont ceux par leſquels nous appercevons qu'un homme reconnoît le pouvoir & la valeur d'un autre; telles ſont les louanges qu'il lui donne, le bonheur qu'il lui attribue, les prieres & les ſupplications qu'il lui fait, les actions de grace qu'il lui rend, les dons qu'il lui offre, l'obéiſſance qu'il a pour lui, l'attention qu'il prête à ſes diſcours, le reſpect avec lequel il lui parle, la façon dont il l'aborde, la diſtance où il ſe tient de lui, la façon dont il ſe range pour lui céder le pas, & d'autres choſes ſemblables qui ſont des marques d'honneur que l'inférieur rend à ſon ſupérieur.

Mais les ſignes d'honneur que le ſupérieur rend à ſon inférieur conſiſtent à le loüer ou à le préférer à ſon concurrent, à l'écouter plus favorablement, à lui parler plus familiérement, à lui permettre un accès plus facile, à l'employer par préférence, à le conſulter plus volontiers, à ſuivre ſon avis, à lui faire plutôt des préſens que de lui donner de l'argent, ou s'il lui donne de l'argent de lui en donner aſſez pour empêcher de ſoupçonner qu'il avoit beſoin d'un peu; car le beſoin de peu marque une plus grande pauvreté que le beſoin de beaucoup. Voilà ſuffiſamment d'exemples des ſignes d'honneur & de pouvoir.

§. 7. Le reſpect ou la vénération eſt la conception que nous avons qu'un autre a le pouvoir de nous faire du bien & du mal, mais non la volonté de nous nuire.

§. 8. C'eſt le plaiſir ou le déplaiſir que cauſent aux hommes les ſignes d'honneur ou de déshonneur qu'on leur donne, qui conſtitue la nature des paſſions dont nous allons parler dans le Chapitre ſuivant.



CHAPITRE IX.

§. 1. De la Gloire, de la fausse Gloire, de la vaine Gloire. 2. De l'Humilité & de l'Abjection. 3. De la Honte. 4. Du Courage. 5. De la Colere. 6. De la Vengeance. 7. Du Repentir. 8. De l'Espérance, du Désespoir, de la Défiance. 9. De la Confiance. 10. De la Pitié & de la Dureté. 11. De l'Indignation. 12. De l'Emulation & de l'Envie. 13. Du Rire. 14. Des Pleurs. 15. De la Luxure. 16. De l'Amour. 17. De la Charité. 18. De l'Admiration & de la Curiosité. 19. De la passion de ceux qui courent en foule pour voir le danger. 20. De la grandeur d'ame & de la pusillanimité. 21. Vue générale des passions comparées à une course.

§. 1. La Gloire, ce sentiment intérieur de complaisance, ce triomphe de l'esprit, est une passion produite par l'imagination ou par la conception de notre propre pouvoir que nous jugeons supérieur au pouvoir de celui avec lequel nous disputons ou nous nous comparons. Les signes de cette passion, indépendamment de ceux qui se peignent sur le visage & se montrent par des gestes que l'on ne peut décrire, sont la jactance dans les paroles, l'insolence dans les actions ; cette passion est nommée *orgueil* par ceux à qui elle déplaît ; mais ceux à qui elle plaît l'appellent une juste appréciation de soi-même. Cette imagination de notre pouvoir ou de notre mérite personnel peut être fondée sur la certitude d'une expérience tirée de nos propres actions ; alors la gloire est juste & bien

fondée, & elle produit l'opinion qu'on peut l'accroître par de nouvelles actions; opinion qui est la source de cette appétence ou desir qui nous fait aspirer à nous élever d'un dégré de pouvoir à un autre.

Cette même passion peut bien ne pas venir de la conscience que nous avons de nos propres actions, mais de la réputation & de la confiance en autrui, par où nous pouvons avoir une bonne opinion de nous mêmes & pourtant nous tromper; c'est-là ce qui constitue la fausse Gloire, & le desir qu'elle fait naître n'a qu'un mauvais succès. De plus, ce que l'on appelle se *glorifier* & ce qui est aussi une imagination, c'est la fiction d'actions faites par nous-mêmes tandis que nous ne les avons point faites; comme elle ne produit aucun desir & ne fait faire aucun effort pour aller en avant, elle est inutile & vaine; comme si un homme s'imaginoit qu'il est l'auteur des actions qu'il lit dans un Roman ou qu'il ressemble à quelque héros dont il admire les exploits. C'est-là ce qu'on nomme *vaine Gloire*, elle est dépeinte dans la fable de la *Mouche* qui placée sur l'essieu d'une voiture s'applaudit de la poussiere qu'elle excite. L'expression de la vaine gloire est ce souhait, que dans les Ecoles on a cru mal à propos devoir distinguer par le nom de *velléité*; on a cru qu'il falloit inventer un nouveau mot pour exprimer une nouvelle passion que l'on croyoit ne point exister aupara-

vant. Les ſignes extérieurs de la vaine gloire conſiſtent à imiter les autres, à uſurper les marques des vertus qu'on n'a pas, à en faire parade, à montrer de l'affectation dans ſes manieres, à vouloir ſe faire honneur de ſes rêves, de ſes aventures, de ſa naiſſance, de ſon nom &c.

§. 2. La paſſion contraire à la gloire qui eſt produite par l'idée de notre propre foibleſſe, eſt appellée *humilité* par ceux qui l'approuvent, les autres lui donnent le nom de *baſſeſſe* & d'*abjection*. Cette conception peut être bien ou mal fondée; lorſqu'elle eſt bien fondée, elle produit la crainte d'entreprendre quelque choſe d'une façon inconſidérée; ſi elle eſt mal fondée, elle dégrade l'homme au point de l'empêcher d'agir, de parler en public, d'eſpérer un bon ſuccès d'aucune de ſes entrepriſes.

§. 3. Il arrive quelquefois qu'un homme qui a bonne opinion de lui-même & avec fondement, peut toutefois en conſéquence de la témérite que cette paſſion lui inſpire, découvrir en lui quelque foibleſſe ou défaut dont le ſouvenir l'abbat, & ce ſentiment ſe nomme *honte*; celle-ci en calmant ou refroidiſſant ſon ardeur le rend plus circonſpect pour l'avenir. Cette paſſion eſt un ſigne de foibleſſe, ce qui eſt un déshonneur; elle peut être auſſi un ſigne de ſcience, ce qui eſt honorable. Elle ſe manifeſte par la rougeur, qui ſe montre moins fortement dans les perſon-

nes qui ont la conſcience de leurs propres défauts parce qu'elles ſe trahiſſent d'autant moins ſur les foibleſſes qu'elles ſe reconnoiſſent.

§. 4. Le *Courage*, dans une ſignification étendue, eſt l'abſence de la crainte en préſence d'un mal quelconque; mais pris dans un ſens plus commun & plus ſtrict, c'eſt le mépris de la douleur & de la mort lorſqu'elles s'oppoſent à un homme dans la voie qu'il prend pour parvenir à une fin.

§. 5. La *Colere*, ou le courage ſoudain, n'eſt que l'appétence ou le déſir de vaincre un obſtacle ou une oppoſition préſente; on l'a communément définie un chagrin produit par l'opinion du mépris, mais cette définition ne s'accorde point avec l'expérience qui nous prouve très-ſouvent que nous nous mettons en colere contre des objets inanimés, & par conſéquent incapables de nous mépriſer.

§. 6. La *Vengeance* eſt une paſſion produite par l'attente ou l'imagination de faire enſorte que l'action de celui qui nous a nui lui devienne nuiſible à lui-même, & qu'il le reconnoiſſe. C'eſt-là la vengeance pouſſée à ſon plus haut point, car quoiqu'il ne ſoit pas difficile d'obliger un ennemi à ſe repentir de ſes actions en lui rendant le mal pour le mal, il eſt bien plus difficile de le lui faire avouer, & bien des hommes aimeroient mieux mourir que d'en convenir. La vengeance ne fait point deſirer la mort de l'ennemi mais

de l'avoir en sa puissance & de le subjuguer. Cette passion fut très-bien exprimée par une exclamation de *Tibere*, à l'occasion d'un homme qui, pour frustrer sa vengeance, s'étoit tué dans la prison, *il m'a donc échappé?* Un homme qui hait a le desir de tuer, afin de se débarrasser de la peur, mais la vengeance se propose un triomphe que l'on ne peut plus exercer sur les morts.

§. 7. Le *Repentir* est une passion produite par l'opinion ou la connoissance qu'une action qu'on a faite, n'est point propre à conduire au but qu'on se propose; son effet est de faire quitter la route que l'on suivoit afin d'en prendre une autre qui conduise à la fin que l'on envisage. L'attente ou la conception de rentrer dans la vraie route est la *joie*, ainsi le Repentir est composé de l'une & de l'autre, mais c'est la joie qui prédomine sur la peine, sans quoi tout y seroit douloureux, ce qui ne peut être vrai, vu que celui qui s'achemine vers une fin qu'il croit bonne & avantageuse le fait avec desir ou appétence, or l'appétence est une joie, comme on a vu dans le Chapitre II. Paragraphe 2.

§. 8. L'*Espérance* est l'attente d'un bien à venir, de même que la crainte est l'attente d'un mal futur. Mais lorsque des causes dont quelques-unes nous font attendre du bien & d'autres nous font attendre du mal, agissent alternativement sur notre esprit, si les causes qui nous font attendre le bien sont plus for-

tes que celles qui nous font attendre le mal, la paſſion eſt toute eſpérance ; ſi le contraire arrive, toute la paſſion devient crainte. La privation totale d'eſpérance ſe nomme *déſeſpoir*, dont la défiance eſt un dégré.

§. 9. La *Confiance* eſt une paſſion produite par la croyance ou la foi que nous avons en celui de qui nous attendons ou nous eſpérons du bien ; elle eſt ſi dégagée d'incertitude que dans cette croyance nous ne prenons point d'autre route pour obtenir ce bien. La *Défiance* eſt un doute qui fait que nous nous pourvoyons d'autres moyens. Il eſt évident que c'eſt-là ce qu'on entend par les mots *confiance* & *défiance*, un homme n'ayant recours à un ſecond moyen pour réuſſir que dans l'incertitude ſur le ſuccès du premier.

§. 10. La *Pitié* eſt l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le ſentiment du malheur d'un autre. Lorſque ce malheur arrive à une perſonne qui ne nous ſemble point l'avoir mérité, la pitié devient plus forte, parce qu'alors il nous paroît qu'il y a plus de probabilité que le même malheur nous peut arriver, le mal qui arrive à un homme innocent pouvant arriver à tout homme. Mais lorſque nous voyons un homme puni pour de grands crimes dans leſquels nous ne pouvons aiſément imaginer que nous tomberons nous-mêmes, la pitié eſt beaucoup moindre. Voilà pourquoi les hommes ſont diſpoſés à compâtir à ceux qu'ils

aiment; ils penſent que ceux qu'ils aiment ſont dignes d'être heureux, & par conſéquent ne méritent point le mal. C'eſt encore la raiſon pourquoi l'on a pitié des vices de quelques perſonnes, dès le premier coup d'œil, parce qu'on avoit pris du goût pour elles ſur leur phyſionomie.] Le contraire de la pitié eſt la *dureté* du cœur; elle vient ſoit de la lenteur de l'imaginion, ſoit d'une forte opinion où l'on eſt d'être exempt d'un pareil malheur, ſoit de la myſanthropie ou de l'averſion qu'on a pour les hommes.

§. 11. L'*Indignation* eſt le déplaiſir que nous cauſe l'idée du bon ſuccès de ceux que nous en jugeons indignes. Cela poſé, comme les hommes s'imaginent que tous ceux qu'ils haïſſent ſont indignes du bonheur, ils croient qu'ils ſont indignes non ſeulement de la fortune dont ils jouiſſent mais même des vertus qu'ils poſſedent. De toutes les paſſions il n'en eſt pas qui ſoient plus fortement excitées par l'éloquence que l'indignation & la pitié; l'aggravation du malheur & l'exténuation de la faute augmentent la pitié; l'exténuation du mérite d'une perſonne & l'augmentation de ſes ſuccès ſont capables de changer ces deux paſſions en fureur.

§. 12. L'*Emulation* eſt un déplaiſir que l'on éprouve en ſe voyant ſurpaſſé par un concurrent, accompagné de l'eſpérance de l'égaler ou de le ſurpaſſer à ſon tour avec le tems. L'*Envie* eſt ce même déplaiſir accompagné

plaisir que l'on conçoit dans son imagination par l'idée du malheur qui peut arriver à son rival.

§. 13. Il existe une passion qui n'a point de nom, mais elle se manifeste par un changement dans la physionomie que l'on appelle le *Rire*, qui annonce toujours la joie. Jusqu'à présent personne n'a pu nous dire de quelle nature est cette joie, ce que nous pensons & en quoi consiste notre triomphe quand nous rions. L'expérience suffit pour réfuter l'opinion de ceux qui disent que c'est l'esprit renfermé dans un bon mot qui excite cette joie, puisque l'on rit d'un accident, d'une sottise, d'une indécence dans lesquels il n'y a ni esprit ni mot plaisant. Comme une même chose cesse d'être risible quand elle est usée, il faut que ce qui excite le rire soit nouveau & inattendu. Souvent l'on voit des personnes, & surtout celles qui sont avides d'être applaudies de tout ce qu'elles font, rire de leurs propres actions, quoique ce qu'elles disent ou font ne soit nullement inattendu pour elles; elles rient de leurs propres plaisanteries, & dans ce cas il est évident que la passion du rire est produite par une conception subite de quelque talent dans celui qui rit. L'on voit encore des hommes rire des foiblesses des autres, parce qu'ils s'imaginent que ces défauts d'autrui servent à faire mieux sortir leurs propres avantages. On rit des plaisanteries dont l'effet consiste toujours à découvrir finement à

notre esprit quelque absurdité ; dans ce cas la passion du rire est encore produite par l'imagination soudaine de notre propre excellence. En effet n'est-ce pas nous confirmer dans la bonne opinion de nous-mêmes que de comparer nos avantages avec les foiblesses ou les absurdités des autres ? Nous ne sommes point tentés de rire lorsque nous sommes nous-mêmes les objets de la plaisanterie, ou lorsquelle s'adresse à un ami au deshonneur duquel nous prenons part. On pourroit donc en conclure que la passion du rire est un mouvement subit de vanité produit par une conception soudaine de quelque avantage personnel, comparé à une foiblesse que nous remarquons actuellement dans les autres, ou que nous avions auparavant ; les hommes sont disposés à rire de leurs foiblesses passées lorsqu'ils se les rappellent, à moins qu'elles ne leur causent un deshonneur actuel. Il n'est donc pas surprenant que les hommes s'offensent grièvement quand on les tourne en ridicule, c'est-à-dire, quand on triomphe d'eux. Pour plaisanter sans offenser il faut s'adresser à des absurdités ou des défauts, abstraction faite des personnes ; & alors toute la compagnie peut se joindre à la risée ; rire pour soi tout seul excite la jalousie des autres, & les oblige de s'examiner. De plus, il y a de la vaine gloire & c'est une marque de peu de mérite que de regarder le défaut d'un autre comme un objet de triomphe pour soi-même.

§. 14. Les *Pleurs* annoncent une passion contraire à celle qui excite le rire. Elle est due à un mécontentement soudain de nous-mêmes ou à une conception subite de quelque défaut en nous. Les enfans pleurent très-aisément ; persuadés qu'on ne doit jamais s'opposer à leurs desirs, tout refus est un obstacle inattendu qui leur montre qu'ils sont trop foibles pour se mettre en possession des choses qu'ils voudroient avoir. Pour la même raison les femmes sont plus sujettes à pleurer que les hommes, non seulement parce qu'elles sont moins accoutumées à la contradiction, mais encore parce qu'elles mesurent leur pouvoir sur celui de l'amour de ceux qui les protegent. Les hommes vindicatifs sont sujets à pleurer lorsque leur vengeance est arrêtée ou frustrée par le repentir de leur ennemi ; voilà la cause des larmes que la réconciliation fait verser. Les personnes vindicatives sont encore sujettes à pleurer à la vue des gens dont elles ont compassion lorsqu'elles viennent à se rappeller soudain qu'elles n'y peuvent rien faire. Les autres pleurs dans les hommes sont communément produits par les mêmes causes que ceux des femmes & des enfans.

§. 15. L'appétit que l'on nomme *Luxure* & la jouissance qui en est la suite, est non seulement un plaisir des sens, mais de plus il renferme un plaisir de l'esprit ; en effet il est composé de deux appétits différens, le désir de plaire & le désir d'avoir du plaisir. Or le désir

désir de plaire n'est point un plaisir des sens, mais c'est un plaisir de l'esprit qui consiste dans l'imagination du pouvoir que l'on a de donner du plaisir à un autre. Le mot de *Luxure* étant pris dans un sens défavorable, l'on désigne cette passion sous le nom d'*Amour* qui annonce le désir indéfini qu'un sexe a pour l'autre, désir aussi naturel que la faim.

§. 16. Nous avons déja parlé de l'amour en tant que l'on désigne par ce mot le plaisir que l'homme trouve dans la jouissance de tout bien présent. Sous cette dénomination il faut comprendre l'affection que les hommes ont les uns pour les autres, ou le plaisir qu'ils trouvent dans la compagnie de leurs semblables, en vertu duquel on les dit *sociables*. Il est un autre espece d'amour que les Grecs nomment Ερως, c'est celui dont on parle quand on dit qu'un homme est amoureux; comme cette passion ne peut avoir lieu sans une diversité de sexe, on ne peut disconvenir qu'il participe de cet amour indéfini dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. Mais il y a une grande différence entre le désir indéfini d'un homme, & ce même désir limité à un objet; c'est celui-ci qui est le grand objet des peintures des Poëtes; cependant nonobstant tous les éloges qu'ils en font, on ne peut le définir qu'en disant que c'est un *besoin*; en effet c'est une conception qu'un homme a du besoin où il est de la personne qu'il desire. La cause de cette passion n'est pas toujours la

beauté ou quelqu'autre qualité dans la personne aimée, il faut de plus qu'il y ait espérance dans la personne qui aime : pour s'en convaincre il n'y a qu'à faire réflexion que parmi les personnes d'un rang très-différent, les plus élevées prennent souvent de l'amour pour celles qui sont d'un rang inférieur, tandis que le contraire n'arrive que peu ou point. Voilà pourquoi ceux qui fondent leurs espérances sur quelque qualité personnelle, ont communément de meilleurs succès en amour que ceux qui se fondent sur leurs discours ou leurs services ; ceux qui se donnent le moins de peines & de soucis réussissent mieux que ceux qui s'en donnent beaucoup. Faute d'y faire attention bien des gens perdent leur tems, & finissent par perdre & l'espérance & l'esprit.

§. 17. Il y a encore une autre passion que l'on désigne quelquefois sous le nom d'*Amour*, mais que l'on doit plus proprement appeller *Bienveillance* ou *Charité*. Un homme ne peut point avoir de plus grande preuve de son propre pouvoir que lorsqu'il se voit en état, non seulement d'accomplir ses propres désirs, mais encore d'assister les autres dans l'accomplissement des leurs. C'est en cela que consiste la conception que l'on nomme *charité*, *tendresse*, *bienveillance*. Elle renferme d'abord l'affection naturelle que les parens ont pour leurs enfans que les Grecs ont appellé Στοργῆ ; ainsi que la disposition qui porte à assister

ceux qui leur ſont attachés. Mais l'affection qui nous porte ſouvent à répandre des bienfaits ſur des étrangers ne doit point être appellée *charité* : ou c'eſt un contrat par lequel nous cherchons à acquérir leur amitié, ou c'eſt une crainte qui fait que nous en achetons la paix.

Voici l'opinion de *Platon* ſur l'amour honnête que ſuivant ſa coutume il met dans la bouche de *Socrate* dans ſon Dialogue intitulé *le Banquet*. Il croit qu'un homme rempli de ſageſſe & de vertu cherche naturellement une perſonne agréable, qui ſoit d'un âge & d'une capacité propre à concevoir, avec laquelle, abſtraction faite de tout plaiſir ſenſuel, il puiſſe engendrer & produire la ſageſſe & la vertu. C'eſt-là l'idée que l'on doit ſe faire de cet amour ſage & réglé que *Socràte* avoit pour le beau & le jeune *Alcibiade*, en qui ce Philoſophe ne cherchoit qu'à faire germer la ſcience & la vertu, ſentiment bien oppoſé à l'amour vulgaire ; par lequel quoique l'on génere, cependant ce n'eſt pas-là le but que l'on ſe propoſe ; c'eſt uniquement de donner & de recevoir du plaiſir. Ainſi il s'agit dans ce cas de cette charité dont nous parlons, ou du déſir d'être utile & de faire du bien aux autres ; mais pourquoi le ſage doit-il rechercher l'ignorant & montrer plus de charité à un bel homme qu'aux autres ? Il paroît qu'en cela *Socrate* ſe conformoit à quelques égards au goût de ſon tems, & quoiqu'il fût très-

continent & réglé dans ſes mœurs, cependant un homme continent doit avoit les paſſions qu'il contient, & les avoir autant & plus peut-être que ceux qui ſatisfont leurs déſirs; ce qui me fait ſoupçonner que cet *Amour Platonique* étoit purement ſenſuel, mais ſe couvroit d'un prétexte qui pût fournir à un vieillard un motif honnête de fréquenter un jeune homme d'une figure agréable.

§. 18. Comme l'expérience eſt la baſe de toute connoiſſance, de nouvelles expériences ſont la ſource de nouvelles ſciences, & les expériences accumulées doivent contribuer à les augmenter. Cela poſé, tout ce qui arrive de neuf à un homme lui donne lieu d'eſpérer qu'il ſaura quelque choſe qu'il ignoroit auparavant. Cette eſpérance & cette attente d'une connoiſſance future que nous pouvons acquérir par tout ce qui nous arrive de nouveau & d'étrange eſt la paſſion que nous déſignons ſous le nom d'*Admiration.* La même paſſion conſidérée comme un déſir eſt ce qu'on nomme *Curioſité*, qui n'eſt que le déſir de ſavoir ou de connoître.

Comme dans l'examen des facultés du jugement l'homme rompt toute communauté avec les bêtes par celle d'impoſer des noms aux choſes, il les ſurpaſſe encore par la paſſion de la curioſité; en effet quand une bête apperçoit quelque choſe de nouveau & d'étrange pour elle, elle ne la conſidere uniquement que pour s'aſſûrer ſi cette choſe peut lui être

utile ou lui nuire, en conséquence elle s'en approche ou la fuit; au lieu que l'homme, qui dans la plupart des évenemens se rappelle la maniere dont ils ont été causés ou dont ils ont pris naissance, cherche le commencement ou la cause de tout ce qui se présente de neuf à lui. Cette passion d'admiration & de curiosité a produit non seulement l'invention des mots, mais encore la supposition des causes qui pouvoient engendrer toutes choses. Voilà la source de toute philosophie. L'Astronomie est due à l'admiration des corps célestes. La Physique est due aux effets étranges des élémens & des corps. Les hommes acquiérent des connoissances à proportion de leur curiosité; un homme occupé du soin d'amasser des richesses ou de satisfaire son ambition, qui ne sont que des objets sensuels relativement aux sciences, ne trouve que très-peu de satisfaction à savoir si c'est le mouvement du Soleil ou celui de la Terre qui produit le jour; il ne fera attention à aucun événement étrange, qu'autant qu'il peut être utile ou nuisible à ses vues.

La curiosité étant un plaisir, la nouveauté doit en être un aussi, sur-tout quand cette nouveauté fait concevoir à l'homme une opinion vraie ou fausse d'améliorer son état: dans ce cas un homme éprouve les mêmes espérances qu'ont tous les joueurs tandis qu'on bat les cartes.

§. 19. Il y a plusieurs autres passions, mais

elles n'ont point de nom ; néanmoins quelqu'unes d'entr'elles ont été obſervées par la plupart des hommes. Par exemple, d'où peut venir le plaiſir que les hommes trouvent à contempler du rivage le danger de ceux qui ſont agités par une tempête, ou engagés dans un combat, ou à voir d'un château bien fortifié deux armées qui ſe chargent dans la plaine ? On ne peut douter que ce ſpectacle ne leur donne de la joie, ſans quoi ils n'y courroient pas avec empreſſement. Cependant cette joie doit être mêlée de chagrin, car ſi dans ce ſpectacle il y a nouveauté, idée de ſécurité préſente & par conſéquent plaiſir ; il y a auſſi ſentiment de pitié qui eſt déplaiſir : mais le ſentiment du plaiſir prédomine tellement que les hommes, pour l'ordinaire, conſentent en pareil cas à être ſpectateurs du malheur de leurs amis.

§. 20. La *grandeur d'ame* n'eſt que la gloire dont j'ai parlé dans le premier paragraphe ; gloire bien fondée ſur l'expérience certaine d'un pouvoir ſuffiſant pour parvenir ouvertement à ſa fin. La *puſillanimité* eſt le doute de pouvoir y parvenir. Ainſi tout ce qui eſt ſigne de vaine gloire eſt auſſi ſigne de puſillanimité vû qu'un pouvoir ſuffiſant fait de la gloire un aiguillon pour atteindre ſon but. Se réjouir ou s'affliger de la réputation vraie ou fauſſe eſt encore un ſigne de puſillanimité, parce que celui qui compte ſur la réputation n'eſt pas le maître d'y parvenir. L'artifice & la

fourberie sont pareillement des signes de pusillanimité, parce qu'on ne s'en repose pas sur leur pouvoir, mais sur l'ignorance des autres. La facilité à se mettre en colere marque de la foiblesse & de la pusillanimité, parce qu'elle montre de la difficulté dans la marche. Il en est de même de l'orgueil; fondé sur la naissance & les ancêtres, parce que tous les hommes sont plus disposés à faire parade de leur propre pouvoir, quand ils en ont, que de celui des autres; de l'inimitié & des disputes avec les inférieurs, puisqu'elles montrent que l'on n'a pas le pouvoir de terminer la dispute; & du penchant à se moquer des autres, parce que c'est une affectation à tirer gloire de leurs foiblesses & non de son propre mérite, & de l'irrésolution qui vient de ce qu'on n'a pas assez de pouvoir pour mépriser les petites difficultés qui se présentent dans la délibération.

§. 21. La vie humaine peut être comparée à une course, & quoique la comparaison ne soit pas juste à tous égards, elle suffit pour nous remettre sous les yeux toutes les passions dont nous venons de parler. Mais nous devons supposer que dans cette course on n'a d'autre but & d'autre récompense que de dévancer ses concurrens.

S'efforcer, c'est appéter ou désirer.
Se relâcher, c'est sensualité.
Regarder ceux qui sont en arriere, c'est gloire.
Regarder ceux qui précédént, c'est humilité.

Perdre du terrein en regardant en arriere ; c'eſt vaine gloire.

Etre retenu, c'eſt haine.

Retourner ſur ſes pas, c'eſt repentir.

Etre en haleine, c'eſt eſpérance.

Etre excédé, c'eſt déſeſpoir.

Tâcher d'atteindre celui qui précéde, c'eſt émulation.

Le ſupplanter ou le renverſer, c'eſt envie.

Se réſoudre à franchir un obſtacle prévu, c'eſt courage.

Franchir un obſtacle ſoudain, c'eſt colere.

Franchir avec aiſance, c'eſt grandeur d'ame.

Perdre du terrein par de petits obſtacles, c'eſt puſillanimité.

Tomber ſubitement, c'eſt diſpoſition à pleurer.

Voir tomber un autre, c'eſt diſpoſition à rire.

Voir ſurpaſſer quelqu'un contre notre gré, c'eſt pitié.

Voir gagner le devant à celui que nous n'aimons pas, c'eſt indignation.

Serrer de près quelqu'un, c'eſt amour.

Pouſſer en avant celui qu'on ſerre, c'eſt charité.

Se bleſſer par trop de précipitation, c'eſt honte.

Etre continuellement dévancé, c'eſt malheur.

Surpaſſer continuellement celui qui précédoit, c'eſt félicité.

Abandonner la courſe, c'eſt mourir.

CHAPITRE X.

§. 1. Autres causes des variétés dans les capacités & les talens, 2. La différence des esprits vient de la différence des passions. 3. De la sensualité & de la stupidité. 4. Ce qui constitue le jugement. 5. De la légéreté d'esprit. 6. De la gravité ou fermeté. 7. De la stolidité. 8. De l'indocibilité. 9. De l'extravagance ou folie. 10. & 11. Différentes especes de folies.

§. 1. Après avoir montré dans les Chapitres précédens que la sensation est due à l'action des objets extérieurs sur le cerveau ou sur une substance renfermée dans la tête, & que les passions viennent du changement qui s'y fait & qui est transmis jusqu'au cœur, en voyant que la diversité des dégrés de connoissance ou de science qui se trouvent dans les hommes est trop grande pour pouvoir être attribuée aux différentes constitutions de leurs cerveaux, il convient de faire connoître ici quelles peuvent être les autres causes qui produisent tant de variétés dans les capacités & les talens par lesquels nous remarquons tous les jours qu'un homme en surpasse un autre. Quant à la différence que produisent la maladie & les infirmités accidentelles, je n'en parle point comme étant étrangere à mon sujet, & je ne considere que l'homme en santé, ou dont les organes sont bien disposés. Si la différence dans les facultés étoit due au tempéramment naturel du cerveau, je n'imagine

point de raiſon pourquoi cette différence ne ſe manifeſteroit pas d'abord & de la façon la plus marquée dans tous les ſens, qui étant les mêmes dans les plus ſages que dans les moins ſages, indiquent une même nature dans le cerveau, qui eſt l'organe commun de tous les ſens.

§. 2 L'expérience nous montre que les mêmes cauſes ne produiſent pas la joie & la triſteſſe dans tous les hommes, & qu'ils different conſidérablement les uns des autres dans la conſtitution de leurs corps; d'où il arrive que ce qui ſoutient & favoriſe la conſtitution vitale dans l'un, & par conſéquent lui plaît, nuit à celle d'un autre & lui cauſe du déplaiſir. Ainſi la différence des eſprits tire ſon origine de la différence des paſſions & des fins différentes auxquelles l'appétence les conduit.

§. 3. En premier lieu les hommes dont le but eſt d'obtenir les plaiſirs des ſens, & qui communément cherchent leurs aiſes, les mets délicats, à charger & à décharger leur corps, doivent trouver beaucoup moins de plaiſir dans les imaginations qui ne conduiſent point à ces fins, telles que ſont les idées de l'honneur, de la gloire, &c. qui, comme je l'ai dit ci-devant, ſont relatives au futur. En effet la ſenſualité conſiſte dans les plaiſirs des ſens, qu'on n'éprouve que dans le moment; ils ôtent l'inclination d'obſerver les choſes qui procurent de l'honneur, & par conſéquent font que les hommes ſont moins curieux ou moins

ambitieux, ce qui les rend moins attentifs à la route qui conduit à la ſcience, fruit de la curioſité, ou à tout autre pouvoir iſſu de l'ambition : car c'eſt dans ces deux choſes que conſiſte l'excellence du pouvoir de connoître ; & c'eſt le défaut abſolu de ce pouvoir qui produit ce qu'on nomme *ſtupidité* ; c'eſt la ſuite de l'appétit des plaiſirs ſenſuels, & l'on pourroit conjecturer que cette paſſion a ſa ſource dans la groſſiéreté des eſprits & dans la difficulté du mouvement du cœur.

§. 4. La diſpoſition contraire eſt ce mouvement rapide de l'eſprit (décrit au Chapitre IV. §. 3.) qui eſt accompagné de la curioſité de comparer les uns avec les autres les objets qui ſe préſentent à nous ; comparaiſon dans laquelle l'homme ſe plait à découvrir une reſſemblance inattendue entre des choſes qui ſembloient diſparates, en quoi l'on fait conſiſter l'excellence de l'imagination qui produit ces agréables ſimilitudes, ces métaphores, ces figures à l'aide deſquelles les Orateurs & les Poëtes ont le pouvoir de rendte les objets agréables ou déſagréables, & de les montrer bien ou mal aux autres de la façon qu'il leur plaît : ou bien l'homme découvre promptement de la diſſimilitude entre des objets qui ſembloient être les mêmes : c'eſt au moyen de cette qualité de l'eſprit qu'il s'avance à une connoiſſance exacte & parfaite des choſes ; le plaiſir qui en réſulte conſiſte dans une inſtruction continuelle, dans la juſte diſtinction des

tems, des lieux, des personnes, ce qui constitue le *jugement*. *Juger* n'est autre chose que distinguer ou discerner ; l'imagination & le jugement sont compris communément sous le nom d'*esprit*, qui paroît consister dans une agilité ou ténuité des liqueurs subtiles, opposée à la langueur de ceux que l'on traite de stupides.

§. 5. Il y a un autre défaut de l'esprit que l'on nomme *légéreté* qui décele pareillement une mobilité dans les esprits, mais portée à l'excès ; nous en avons des exemples dans les personnes qui au milieu d'un discours sérieux sont détournées par une bagatelle ou une plaisanterie, ce qui leur fait faire des parenthèses, les écarte de leur sujet & donne à ce qu'elles disent l'air d'un rêve ou d'un délire étudié. Cette disposition est produite par une curiosité, mais trop égale ou trop indifférente ; puisque les objets faisant tous une impression égale & plaisant égâlement, ils se présentent en foule pour être exprimés & sortir à la fois.

§. 6. La vertu opposée a ce défaut est la gravité ou fermeté ; l'atteinte du but étant son principal plaisir, elle sert à diriger & à retenir dans la route qui y mene toutes les autres pensées.

§. 7. L'extrême de la stupidité est cette sottise naturelle que l'on peut nommer *stupidité* ; mais je ne sçai quel nom donner à l'extrême de la légéreté, quoiqu'elle soit une

sottise distinguée de l'autre & que chaque homme soit à portée de l'observer.

§. 8. Il y a un défaut de l'esprit que les Grecs ont désigné sous le nom d'Αμαθία *indobicilité*, ou difficulté d'apprendre & de s'instruire ; cette disposition paroît venir de la fausse opinion où l'on est que l'on connoît déja la vérité sur l'objet dont il s'agit, car il est certain qu'il y a moins d'inégalité de capacité entre les hommes, que d'inégalité d'évidence entre ce qu'enseignent les Mathématiciens & ce qui se trouve dans les autres livres. Si donc les esprits des hommes étoient comme un papier blanc ou comme une table rase, ils seroient également disposés à reconnoître la vérité de tout ce qui leur seroit présenté suivant une méthode convenable & par de bons raisonnemens ; mais lorsqu'ils ont une fois acquiescé à des opinions fausses & les ont authentiquement enregistrées dans leurs esprits, il est tout aussi impossible de leur parler intelligiblement que d'écrire lisiblement sur un papier déja barbouillé d'écriture. Ainsi la cause immédiate de l'indocibilité est le préjugé, & la cause du préjugé est une opinion fausse de notre propre savoir.

§. 9. Un autre défaut essentiel de l'esprit est celui que l'on nomme *extravagance*, *folie*, qui paroît être une imagination tellement prédominante qu'elle devient la source de toutes les autres passions. Cette conception n'est qu'un effet de vaine gloire ou d'abattement,

comme on peut en juger par les exemples suivans, qui tous semblent être dus soit à l'orgueil soit à la foiblesse d'ame. En premier lieu nous avons l'exemple d'un homme qui, dans le Quartier nommé *Chéapside* à Londres, prêchoit du haut d'une charette qui lui servoit de chaire & disoit qu'il étoit le Christ, ce qui étoit l'effet d'une folie & d'un orgueil spirituel. Nous avons encore eu plusieurs exemples d'une folie savante dans un grand nombre d'hommes qui entroient en délire toutes les fois que quelque occasion les faisoit ressouvenir de leur propre habileté. On peut mettre au nombre de ces Savants insensés ceux qui prétendent fixer le tems de la fin du monde & qui débitent de semblables prophéties. L'extravagance galante de *Dom Quichotte* n'est qu'une expression de vaine gloire au plus haut point où la lecture des romans puisse porter un homme d'un esprit rétreci. Les fureurs causées par l'amour ne sont que des effets d'une forte indignation produite dans le cerveau par l'idée de se voir méprisé d'une maîtresse. L'orgueil affecté dans le maintien extérieur & les procédés a rendu fous bien des gens, & les a fait passer pour tels sous le nom d'hommes fantasques & bizarres.

§. 10. Voilà des exemples des extrêmes, mais nous en avons encore des différens dégrés auxquels l'on est porté par ces passions que l'on peut mettre au nombre des folies.

C'eſt, par exemple, une folie du premier ordre dans un homme de ſe croire *inſpiré* ſans en avoir de preuves évidentes, ou de s'imaginer que l'on éprouve des effets de l'eſprit de Dieu que n'éprouvent point les autres perſonnes pieuſes. Nous avons un exemple du ſecond ordre dans ceux qui ne parlent que par ſentences tirées des Auteurs Grecs ou Latins. La galanterie, les amours, les duels qui ſont maintenant en vogue ſont encore des folies d'une autre nuance. La malice eſt une nuance de la fureur & l'affectation eſt un commencement de phrénéſie.

§. 11. Les exemples qui viennent d'être rapportés nous montrent les dégrés de folie réſultans d'un excès d'orgueil ou de bonne opinion de ſoi-même; mais nous avons encore des exemples de folies & de leurs différentes nuances produites par un excès de crainte & d'abjection d'ame. Tels ſont ces hypocondriaques qui ſe croyent fragiles comme du verre, ou qui ſont affectés par des imaginations pareilles. Nous remarquons les différens dégrés de cette démence dans toutes les perſonnes mélancoliques qui ſont communément tourmentées de craintes chimériques.



CHAPITRE XI.

§. 1. 2. & 3. De la Divinité. Ce que l'on conçoit par le nom de Dieu, & ce que signifient les attributs qu'on lui donne. 4. Ce qu'on entend par le mot Esprit. 5. Ce qu'on peut penser sur la nature des Anges ou Esprits, d'après l'Ecriture Sainte. 6. L'opinion des Payens touchant les Esprits, ne prouve point leur existence. 7. Elle n'est fondée que sur la foi que nous avons dans la Révélation. Caractères du bon & du mauvais Esprit, de la bonne & de la mauvaise Inspiration. 8. La divinité des Ecritures n'est fondée que sur la foi. 9. La foi n'est que la confiance en des hommes vraiment inspirés. 10. Dans le doute on doit préférer, à sa propre opinion, celle de l'Eglise. 11. Affections des hommes envers Dieu. 12. Comment on honore Dieu.

§. 1. Nous avons parlé jusqu'ici des choses naturelles & des passions qu'elles produisent naturellement : maintenant comme nous donnons des noms non seulement aux objets naturels mais encore aux surnaturels, & comme nous devons attacher une conception ou un sens à tous les noms, il faut que nous considérions quelles sont les pensées ou les imaginations que nous avons dans l'esprit lorsque nous prononçons le saint nom de *Dieu*, & les noms des vertus ou qualités que nous lui attribuons. Nous examinerons aussi quelle est l'image qui se présente à notre esprit quand nous entendons prononcer le mot *Esprit* ou celui des *Anges* bons ou mauvais.

§. 2.

§. 2. Comme le Dieu Tout-puissant est incompréhensible, il s'ensuit que nous ne pouvons avoir de conception ou d'image de la Divinité ; conséquemment tous ses attributs n'annoncent que l'impossibilité de concevoir quelque chose touchant sa nature dont nous n'avons d'autre conception, sinon que Dieu existe. Nous reconnoissons naturellement que les effets annoncent un pouvoir de les produire avant qu'ils ayent été produits, & ce pouvoir suppose l'existence antérieure de quelqu'Etre revêtu de ce pouvoir. L'Etre existant avec ce pouvoir de produire, s'il n'étoit point éternel, devroit avoir été produit par quelqu'Etre antérieur à lui, & celui-ci par un autre Etre qui l'auroit précédé. Voilà comme en remontant de causes en causes nous arrivons à un pouvoir *éternel*, c'est-à-dire, antérieur à tout, qui est le pouvoir de tous les pouvoirs & la cause de toutes les causes. C'est-là ce que tous les hommes conçoivent par le nom de *Dieu*, qui renferme éternité, incompréhensibilité, toute-puissance. Ainsi tous ceux qui veulent y faire attention sont à portée de savoir que Dieu est, quoiqu'ils ne puissent point savoir ce qu'il est. Un aveugle-né, quoiqu'il lui soit impossible de se faire une idée du feu, ne peut pas ne point savoir qu'il existe une chose que les hommes appellent du feu, vu qu'il est à portée de sentir sa chaleur.

§. 3. Lorsque nous disons de Dieu qu'il

voit, qu'il entend, qu'il parle, qu'il fait, qu'il aime, &c. mots par lesquels nous comprenons quelque chose dans les hommes à qui nous les attribuons, nous ne concevons plus rien lorsque nous les attribuons à la nature divine. C'est très-bien raisonner que de dire : *le Dieu qui a fait l'œil ne verra-t-il pas ; le Dieu qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas ?* Et ce n'est pas moins bien raisonner que de dire : le Dieu qui a fait l'œil n'est-il pas en état de voir sans œil ? ou celui qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas sans oreilles ? celui qui a fait le cerveau ne saura-t-il pas sans cerveau ? celui qui a fait le cœur n'aimera-t-il pas sans avoir un cœur ? Ainsi les attributs que l'on donne à la Divinité ne signifient que notre incapacité ou le respect que nous avons pour lui. Ils annoncent notre incapacité lorsque nous disons qu'il est incompréhensible & infini. Ils annoncent notre respect quand nous lui donnons les noms qui parmi nous servent à désigner les choses que nous louons & que nous exaltons, tels que ceux de tout-puissant, d'omniscient, de juste, de miséricordieux, &c. Quand Dieu se donne à lui-même ces noms dans les Saintes-Ecritures, ce n'est que *ἀνθρωποπαθῶς*, c'est-à-dire, pour s'accommoder à notre façon de parler, sans quoi nous serions dans l'impossibilité de l'entendre.

§. 4. Par le mot *Esprit*, nous entendons un corps naturel d'une telle subtilité qu'il n'a-

git point ſur les ſens, mais qui remplit une place, comme pourroit la remplir l'image d'un corps viſible. Ainſi la conception que nous avons d'un *Eſprit* eſt celle d'une figure ſans couleur : dans la figure nous concevons dimenſion ; par conſéquent concevoir un Eſprit c'eſt concevoir quelque choſe qui a des dimenſions : mais qui dit un Eſprit ſurnaturel dit une ſubſtance ſans dimenſions, deux mots qui ſe contrediſent. Ainſi quand nous attribuons le mot *Eſprit* à Dieu, nous ne le lui attribuons non plus ſelon l'expreſſion d'une choſe que nous concevons, que quand nous lui attribuons le ſentiment & l'intellect ; c'eſt une maniere de lui marquer notre reſpect, que cet effort en nous de faire abſtraction en lui de toute ſubſtance corporelle & groſſiere.

§. 5. Il n'eſt pas poſſible par les ſeuls moyens naturels de connoître même l'exiſtence des autres Etres que les hommes appellent *Eſprits incorporels*. Nous qui ſommes des Chrétiens nous admettons l'exiſtence des *Anges* bons & mauvais, & des Eſprits ; nous diſons que l'ame humaine eſt un Eſprit & que ces Eſprits ſont immortels, mais il eſt impoſſible de le ſavoir, c'eſt-à-dire, d'avoir une évidence naturelle de ces choſes. Car, comme on a dit dans le Chapitre VI, §. 3., toute évidence eſt conception, & par le Chapitre III. §. 1. toute conception eſt imagination & vient des ſens. Or nous ſuppoſons que les Eſprits ſont des ſubſtances qui n'agiſſent point

ſur les ſens, d'où il ſuit qu'ils ne ſont point poſſibles à concevoir.

Mais quoique l'Ecriture admette des Eſprits, elle ne dit en aucun endroit qu'ils ſoient *incorporels*, dans le ſens qu'ils ſoient privés de dimenſions & de qualités; & même je ne penſe pas que le mot *incorporel* ſe trouve dans toute la Bible; mais il dit que l'Eſprit habite dans les hommes, qu'il deſcend ſur les hommes, qu'il va & qu'il vient, que des Eſprits ſont des *Anges*, c'eſt-à-dire, des Meſſagers; tous ces mots impliquent localité qui eſt une dimenſion; or tout ce qui a dimenſion eſt corps, quelque ſubtil qu'on le ſuppoſe. Il me paroît donc que l'Ecriture eſt plus favorable à ceux qui prétendent que les Anges & les Eſprits ſont corporels qu'à ceux qui ſoutiennent le contraire; c'eſt une contradiction palpable dans le diſcours naturel que de dire en parlant de l'ame humaine qu'elle eſt toute dans le tout & toute dans chaque partie du tout, *tota in toto, & tota in qualibet parte corporis:* propoſition qui n'eſt fondée ni ſur la raiſon, ni ſur la révélation, mais qui vient de l'ignorance de ce que ſont les choſes que l'on nomme des Spectres, ces images qui ſe montrent dans l'obſcurité aux enfans & à ceux qui ſont peureux, & d'autres imaginations étranges dont j'ai parlé dans le Chapitre III. §. 5. où je les appelle des *Phantômes*. Car en les prenant pour des choſes réelles placées hors de nous comme

les corps, & en les voyant paroître & se dissiper d'une façon si étrange & si peu semblable à la façon d'agir des corps, comment les désigner autrement que sous le nom de *corps incorporels ?* Ce qui n'est pas un nom, mais une absurdité du langage.

§. 6. Il est vrai que les Payens & toutes les nations du monde ont reconnu qu'il y avoit des *Esprits* que l'on a regardés comme incorporels, d'où l'on pourroit vouloir conclure qu'un homme sans le secours des Saintes-Ecritures peut à l'aide des seules lumieres de la raison parvenir à connoître qu'il existe des Esprits, mais les idées que les Payens ont eues des Esprits sont, comme je l'ai dit ci-devant, les suites de l'ignorance de la cause des phantômes & des apparitions. Ce fut cette ignorance qui fit éclore chez les Grecs une foule de Dieux & de Démons bons & mauvais & de Génies pour chaque homme. Mais cela ne prouve pas qu'il existe des Esprits. Cela n'est qu'une opinion fausse de la force de l'imagination.

§. 7. En voyant donc que la connoissance que nous avons des Esprits n'est point une connoissance naturellé, mais est fondée sur la foi que nous avons dans la révélation surnaturelle faite à ceux de qui nous tenons les Saintes-Ecritures, il suit encore que c'est sur l'Ecriture que doit se fonder la connoissance que nous avons de l'inspiration qui est l'opération de l'Esprit en nous. Les signes qu'on

nous y donne de l'inſpiration ſont les *miracles* lorſqu'ils ſont tels qu'il ſoit impoſſible à l'impoſture humaine d'en faire de ſemblables. C'eſt ainſi, par exemple, que l'inſpiration du Prophête *Elie* fut prouvée par le feu du ciel qui tomba miraculeuſement & conſuma l'offrande du ſacrifice.

Mais les ſignes auxquels nous pouvons reconnoître ſi un eſprit eſt bon ou mauvais, ſont les mêmes que ceux par leſquels nous diſtinguons ſi un homme ou un arbre ſont bons ou mauvais, ſavoir, les actions & les fruits; en effet il y a des Eſprits ſéducteurs & menteurs par qui les hommes ſont quelquefois inſpirés, de même qu'il y en a qui reçoivent leurs inſpirations des Eſprits de vérité. L'Ecriture nous dit de juger des Eſprits par leur doctrine & non de la doctrine par les Eſprits; car Jeſus-Chriſt notre Sauveur nous a défendu de régler notre foi ſur les miracles (Voyez *S. Mathieu Chapitre XXIV. verſet* 24.) Et S. Paul dit dans l'*Epitre aux Galates* Chap. I. verſ. 8. *Quand un Ange du ciel vous prêcheroit un autre Evangile, qu'il ſoit anathême.* Cela nous prouve clairement que nous ne devons point juger d'après l'Ange ſi une doctrine eſt vraie ou non. S. Jean nous dit de même Chap. IV. ℣. 1. de ne pas croire à tout Eſprit vu qu'il s'eſt répandu des faux Prophêtes dans le monde. *Voici*, dit-il, *à quoi vous reconnoîtrez l'Eſprit de Dieu; tout Eſprit qui ne confeſſe pas que Jeſus-*

Christ est venu dans la chair, n'est point de Dieu, & c'est-là l'Esprit de l'Ante-christ. Au verset 15. il ajoute *quiconque reconnoît que Jesus-Christ est le fils de Dieu, Dieu habitera en lui & il habitera en Dieu.*

Ainsi la connoissance que nous avons de la bonne & de la mauvaise inspiration, ne nous vient pas par la vision d'un Ange qui nous l'enseignera, ni par un miracle qui paroîtra confirmer ses paroles, mais elle doit se fonder sur la conformité de sa doctrine avec cet article fondamental de la foi chrétienne; & suivant S. Paul, le seul fondement de cette foi *est que Jesus-Christ est venu dans la chair.* I. Corinth. Chap. III. vers. 2.

§. 8. Mais si c'est à ce caractere que l'on doit reconnoître l'inspiration, & si ce caractere doit être reconnu & cru sur l'autorité des Saintes Ecritures, quelqu'un demandera peut-être, comment l'on peut savoir que ces Ecritures méritent d'avoir une si grande autorité, une autorité égale à celle de la voix de Dieu même, en un mot comment on sait que l'Ecriture est la parole de Dieu?

En premier lieu il est évident que si par connoissance nous entendons une science infaillible & naturelle telle que celle qui a été définie au Chapitre VI. §. 4. c'est-à-dire, qui nous vienne des sens, nous ne pouvons pas nous flatter de savoir de cette maniere que l'Ecriture est la parole de Dieu, cette connoissance n'étant pas fondée sur des con-

ceptions produites par les ſens. Si par-là nous entendons une connoiſſance ſurnaturelle, nous ne pouvons l'avoir que par inſpiration, & nous ne pouvons juger de cette inſpiration que par la doctrine, d'où il ſuit que nous n'avons point là-deſſus une ſcience que l'on puiſſe proprement nommer infaillible ni par une voie naturelle ni par une voie ſurnaturelle. Cela poſé, la connoiſſance que nous avons que les Ecritures ſont la parole de Dieu ne peut être fondée que ſur la foi, que S. Paul définit dans l'*Epître aux Hébreux* Chap. XI. verſet 1. l'*évidence des choſes inviſibles*, c'eſt-à-dire, qui ne ſont évidentes que par la foi. En effet tout ce qui eſt évident ſoit par la raiſon naturelle, ſoit par la révélation ſurnaturelle, ne s'appelle point foi; ſans cela la foi ne ceſſeroit pas plus que la charité, quand nous ſerons dans le ciel, ce qui eſt contraire à la doctrine de l'Ecriture, & il n'eſt pas dit que nous croyons mais que nous ſavons les choſes qui ſont évidentes.

§. 9. En voyant donc que la confeſſion ou la reconnoiſſance que les Ecritures ſont la parole de Dieu n'eſt point fondée ſur l'évidence mais ſur la foi, & la foi ſuivant ce qui a été dit dans le Chapitre VI. §. 7. conſiſtant dans la confiance que nous avons en d'autres hommes, il paroît clairement que les hommes en qui nous avons cette confiance ſont les ſaints perſonnages de l'Egliſe de Dieu qui ſe ſont ſuccédés les uns aux autres depuis le

tems de ceux qui ont été les témoins des merveilles que Dieu a opérées lorsqu'il étoit dans la chair ; & cela n'indique pas que Dieu ne soit pas l'auteur ou la cause efficiente de la foi, ou que la foi soit produite dans l'homme sans le secours de l'Esprit de Dieu, car toutes ces opinions salutaires que nous admettons & que nous croyons, quoiqu'elles procédent de l'ouïe, & l'ouïe de l'enseignement qui sont des voies naturelles, ne laissent pas d'être l'œuvre de Dieu : car il est l'auteur de toutes les œuvres de la nature & elles sont attribuées à son Esprit. Par exemple, il est dit dans l'Exode Chap. XXVIII. vers. 3. *Vous parlerez à tous les ouvriers que j'ai remplis de l'Esprit de sagesse, & vous leur direz de faire les habillemens* destinés à la consécration d'Aaron, afin qu'il me serve dans l'office de Prêtre. D'où l'on voit que la foi par laquelle nous croyons, est l'ouvrage de l'Esprit de Dieu, en tant que l'Esprit de Dieu accorde à un homme plus de sagesse & d'adresse qu'à un autre, ce qui le met en état d'agir plus ou moins bien dans les choses qui concernent la vie commune. De-là vient qu'un homme croit fermement une chose qu'une autre ne croit pas ; un homme respecte une opinion & obéit aux commandemens de son supérieur, tandis qu'un autre ne respecte pas cette opinion & désobéit à ce supérieur.

§. 10. Après avoir trouvé que la foi ou la croyance que les Ecritures sont la parole de

Dieu tire ſa ſource de la confiance que nous avons dans l'Egliſe, il n'eſt pas douteux que le parti le plus ſûr pour tout homme eſt de s'en rapporter plutôt à l'interprétation de l'Egliſe qu'à ſon propre raiſonnement ou à ſon propre eſprit, c'eſt-à-dire, à ſa propre opinion toutes les fois qu'il s'élevera quelque doute ou diſpute pour ſavoir à quoi s'en tenir ſur ce point fondamental que *Jeſus-Chriſt eſt venu dans la chair.*

§. 11. A l'égard des affections des hommes envers Dieu, elles ne ſont pas toujours les mêmes que celles qui ont été décrites dans le Chapitre des Paſſions; nous y diſions qu'*aimer* c'eſt trouver du plaiſir dans l'image ou la conception de l'objet que l'on aime, mais Dieu eſt inconcevable; ainſi dans l'Ecriture aimer Dieu, c'eſt obéir à ſes commandemens & nous aimer les uns les autres. Cela poſé, ſe confier à Dieu n'eſt pas la même choſe que ſe confier les uns aux autres; car quand un homme a de la confiance dans un autre homme, comme on a vu dans le Chapitre IX. §. 8., il ne fait plus d'efforts; mais ſi nous agiſſions de même dans notre confiance en Dieu tout-puiſſant, nous lui déſobéirions; & comment pourrions-nous avoir de la confiance en celui à qui nous ſaurions que nous déſobéiſſons? Ainſi nous confier à Dieu, c'eſt nous en rapporter à ſa volonté ſur tout ce qui eſt au-deſſus de notre pouvoir, ce qui eſt la même choſe que de ne reconnoître qu'un

ſeul Dieu ſuivant le premiet commandement du Décalogue. Avoir confiance en Jeſus-Chriſt ce n'eſt que le reconnoître pour Dieu, ce qui eſt l'article fondamental de la foi des Chrétiens; conſéquemment ſe confier ou s'abandonner à Jeſus-Chriſt eſt la même choſe que l'article fondamental de la foi qui conſiſte à croire que Jeſus-Chriſt eſt le fils de Dieu.

§. 12. Honorer Dieu dans le fond de notre cœur eſt la même choſe que ce que nous appellons honorer parmi les hommes; ce n'eſt que reconnoître ſon pouvoir; les ſignes de l'honneur que nous lui rendons ſont les mêmes que ceux que nous montrons à nos ſupérieurs; &, comme on l'a dit dans le Chapitre VIII. §. 6., ils conſiſtent à le louer, le bénir, l'exalter, à lui adreſſer nos prieres, à lui rendre des actions de grace, à lui faire des offrandes & des ſacrifices, à prêter attention à ſa parole, à lui parler d'une façon reſpectueuſe, à nous préſenter à lui avec humilité dans le maintien, à lui rendre un culte pompeux & magnifique; voilà les ſignes par leſquels nous lui montrons que nous l'honorons intérieurement; ainſi une conduite oppoſée, comme de négliger de prier, de lui parler ſans préparation, d'aller à l'Egliſe mal vêtu, de ne pas mieux orner ſa maiſon que la notre, d'employer ſon nom dans des diſcours frivoles, ſont des ſignes évidens du mépris de ſa Majeſté Divine. Il y a d'autres

ſignes encore, mais qui ſont arbitraires, comme de parler à Dieu la tête découverte, comme nous faiſons en ce pays ; d'ôter ſes ſouliers, comme fit Moyſe dans le buiſſon ardent, & autres cérémonies du même genre qui ſont indifférentes en elles-mémes juſqu'à ce que d'un commun accord on ſoit convenu de s'y conformer ; ce qu'il faut faire alors pour éviter la diſcorde & l'indécence.

CHAPITRE XII.

§. 1 De la Délibération. 2. Deux conditions pour la délibération. 3. 4. 5. & 6. Des actions volontaires., involontaires & mixtes. 7. Du conſentement, & du conflict ou contention. 8. De l'union. 9. De l'intention ou deſſein.

§. 1. Nous avons déja expliqué de quelle maniere les objets extérieurs produiſent des conceptions, & ces conceptions le déſir ou la crainte qui ſont les premiers mobiles cachés de nos actions ; car ou les actions ſuivent immédiatement la premiere appétence ou déſir, comme lorſque nous agiſſons ſubitement ; ou bien à notre premier déſir il ſuccéde quelque conception du mal qui peut réſulter pour nous d'une telle action, ce qui eſt une crainte qui nous retient ou nous empêche d'agir. A cette crainte peut ſuccéder une nouvelle appétence ou déſir, & a cette appétence une nouvelle crainte qui nous balotte alternativement ; ce qui continue juſqu'à ce que l'action ſe faſſe

ou soit impossible à faire par quelque accident qui survient. Alors ces alternatives de désir & de crainte cessent.

L'on nomme *délibération* ces désirs & ces craintes qui se succédent les uns aux autres aussi long-tems qu'il est en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire l'action sur laquelle nous délibérons, c'est-à-dire, que nous désirons & craignons alternativement ; car tant que nous sommes en liberté de faire ou de ne pas faire, l'action demeure en notre pouvoir, & la délibération nous ôte cette liberté.

§. 2. Ainsi la délibération demande deux conditions dans l'action sur laquelle on délibere ; l'une est que cette action soit future ; l'autre qu'il y ait espérance de la faire ou possibilité de ne la pas faire ; car le désir & la crainte sont des attentes de l'avenir, & il n'y a point d'attente d'un bien sans espérance, ni d'attente d'un mal sans possibilité ; il n'y a donc point de délibération sur les choses nécessaires. Dans la délibération le dernier désir, ainsi que la derniere crainte, se nomme *volonté*. Le dernier désir veut faire ou veut ne pas faire. Ainsi la volonté ou la derniere volonté sont la même chose ; car quoiqu'un homme explique son inclination ou son désir présent relativement à la disposition de ses biens par des paroles ou par des écrits, cependant son testament n'est point encore réputé sa volonté, parce qu'il lui reste la liberté d'en disposer autrement ; mais lorsque

la mort lui ôte cette liberté, alors ses dispositions sont réputées sa volonté.

§. 3. Les actions & les omissions volontaires sont celles qui tirent leur source de la volonté; toutes les autres sont involontaires ou mixtes telles que celles que l'homme produit par désir ou par crainte. Les involontaires sont celles qu'il fait par la nécessité de nature, comme quand il est poussé, qu'il tombe & fait par sa chute du mal à quelqu'un. Les mixtes sont celles qui participent de l'un & de l'autre; comme quand un homme est conduit en prison, il marche volontairement, mais il va dans la prison involontairement. L'action de celui qui pour sauver son vaisseau & sa vie jette ses marchandises dans la mer, est volontaire, car il n'y a dans cette action d'involontaire que la dureté du choix qui n'est pas son action mais l'action des vents: ce qu'il fait alors n'est pas plus contre sa volonté que de fuir un danger est contre la volonté de celui qui ne voit pas d'autre moyen de se conserver.

§. 4. Les actions produites par une colere subite ou par tout autre appétit soudain, dans les personnes qui sont en état de distinguer le bien du mal, sont des actions volontaires; car en elles le tems qui a précédé est réputé délibération, & pat conséquent ells sont censées avoir délibéré ou examiné les cas dans lesquels c'est un bien de frapper, d'injurier ou de faire telle autre action qui est l'effet de la colere ou d'une passion soudaine.

§. 5. Le désir, la crainte, l'espérance & les autres passions ne sont point appellées volontaires, car elles ne procédent point de la volonté, mais elles sont la volonté même, & la volonté n'est point une action volontaire, un homme ne peut pas plus dire qu'il *veut vouloir* qu'il ne peut dire qu'il *veut vouloir vouloir*, & répéter ainsi à l'infini le mot vouloir, ce qui seroit absurde ou dépourvu de sens.

§. 6. Comme vouloir faire est désir, & vouloir ne pas faire est crainte, la cause du désir ou de la crainte est aussi la cause de notre volonté ; mais l'action de peser les avantages & les désavantages, c'est-à-dire, la récompense & le châtiment, est la cause de nos désirs & de nos craintes, & par conséquent de nos volontés, en tant que nous croyons que les récompenses ou les avantages que nous pesons nous arriveront : en conséquence nos volontés suivent nos opinions de même que nos actions suivent nos volontés ; c'est dans ce sens que l'on a raison de dire que l'opinion gouverne le monde.

§. 7. Si les volontés de plusieurs concourent à la même action, l'on nomme *consentement* ce concours de volontés, par où nous ne devons pas entendre une même volonté de plusieurs hommes, car chaque homme a sa volonté particuliere, mais plusieurs volontés produisant le même effet. Si les volontés de plusieurs hommes produisent des actions qui

résistent les unes aux autres, cela s'appelle *conflict* ou *contention* ; il y a *combat* lorsque les personnes agissent corps à corps les unes contre les autres ; aide au contraire lorsque les actions sont unies par le consentement.

§. 8. Lorsque plusieurs volontés sont renfermées dans la volonté d'une personne ou de plusieurs qui consentent ; (nous dirons par la suite comment cela peut avoir lieu) cette conclusion de plusieurs volontés en une ou plus se nomme *union*.

§. 9. Dans les délibérations interrompues, comme elles peuvent l'être par des distractions, des amusemens, par le sommeil, &c. la derniere appétence ou désir de cette délibération partielle se nomme *intention* ou *dessein*.

CHAPITRE XIII.

§. 1. Facultés de l'esprit considérées dans les rapports des hommes entr'eux. 2. Ce qu'on nomme enseigner, apprendre, persuasion, controverse 3. Signe d'un enseignement exact & sans erreur. Sciences qui en sont susceptibles, & celles qui ne le sont pas. 4. Toutes les disputes viennent des Dogmatiques : les Mathématiciens n'en font naître aucune. 5. Ce que c'est que conseil. 6. Ce que signifient l'interrogation, la priere, la promesse, la menace, le commandement. Ce qu'on appelle Loi. 7. La passion & l'opinion produisent la persuasion. 8. Difficulté de découvrir le vrai sens des Ecrivains qui ont vécu long-tems avant nous. 9. Ce qu'il faut faire lorsqu'un homme avance deux opinions contradictoires. 10. Lorsqu'il parle un langage que ne comprend point celui à qui il parle. 11. Et lorsqu'il garde le silence.

§. 1.

§. 1. Après avoir parlé des facultés & des actes de l'esprit tant cognitifs que moteurs, considérés dans chaque homme en particulier; abstraction faite de ses rapports avec les autres, il est à propos de traiter dans ce Chapitre des effets de ces facultés les unes sur les autres, effets qui sont les signes auxquels un homme connoît ce qu'un autre conçoit & se propose de faire. Parmi ces signes il y en a qui ne peuvent être aisément dissimulés; tels sont les actions & les gestes, sur-tout quand ils sont soudains; j'en ai rapporté des exemples dans le Chap. IX, & j'ai parlé des passions diverses dont ils sont des signes. Il y en a d'autres qui peuvent être dissimulés ou feints, tels sont les mots & les discours dont je dois développer les effets dans ce Chapitre.

§. 2. Le premier usage du langage est d'exprimer nos conceptions, c'est-à-dire, de produire dans un autre les mêmes conceptions qui sont au dedans de nous-mêmes; c'est-là ce qu'on nomme *enseigner*. Si la conception de celui qui enseigne, accompagne continûment ses paroles en partant d'une vérité fondée sur l'expérience, alors elle produit la même évidence dans celui qui écoute & qui comprend ce qu'on lui dit, & lui fait connoître quelque chose: c'est ce que l'on nomme *apprendre*. Mais s'il n'y a point une pareille évidence, cet enseignement se nomme *persuasion*; elle ne produit dans celui qui écoute

que ce qui eſt uniquement dans l'opinion de celui qui parle. L'on appelle *controverſe* les ſignes de deux opinions contradictoires, ſavoir, l'*affirmation* & la *négation* de la même choſe, mais les deux affirmations ou deux négations ſont conſentement dans les opinions.

§. 3. Il y a ſigne infaillible d'un enſeignement exact & ſans erreur, lorſque nul homme n'a enſeigné le contraire, quelque petit que ſoit le nombre de ceux qui l'ont pu faire; car la vérité eſt communément plutôt du côté du petit nombre que du côté de la multitude. Mais lorſque dans des opinions & des queſtions conſidérées ou diſcutées par bien des gens, il arrive qu'aucun des hommes qui les ont ainſi diſcutées, n'ont différé les uns des autres, l'on peut juſtement en conclure qu'ils ſavent ce qu'ils enſeignent : à ce défaut l'on peut ſoupçonner qu'ils ne ſçavent ce qu'ils diſent. C'eſt ce qui paroît très-clairement à ceux qui ont conſidéré les ſujets divers ſur leſquels ces hommes ont exercé leurs plumes, les routes différentes qu'ils ont employées pour réuſſir, ainſi que leurs ſuccès divers. Les hommes qui ne ſe ſont propoſé d'examiner que la comparaiſon des grandeurs, des nombres, des tems, des mouvemens & leurs proportions, ont été en cette qualité les auteurs de tous les avantages dont nous jouiſſons ſur les Sauvages qui habitent certaines parties de l'Amérique, ou les premiers habitans des contrées où l'on voit aujourd'hui fleurir les Arts & les

Sciences. En effet c'eſt aux études de ces hommes que ſont dus & l'utile & l'agréable que nous avons tirés de la navigation, de la géographie, de la diviſion, de la diſtinction & des deſcriptions qu'ils ont faites de la terre : c'eſt à eux que nous devons les calculs des tems & la faculté de prévoir la marche des corps céleſtes, ainſi que de meſurer les diſtances, les ſolides, &c. ; c'eſt d'eux que nous vient l'architecture & l'art de nous fortifier & de nous défendre. Dépouillés de ces connoiſſances, en quoi différerions-nous des Indiens les plus barbares ? Cependant jusqu'à ce jour on n'a point entendu dire qu'il y ait eu aucune diſpute ſur les conſéquences tirées de ces ſortes de Sciences qui ſe ſont au contraire continuellement enrichies de concluſions qui ont été des réſultats des ſpéculations les plus profondes. Tout homme qui jettera les yeux ſur leurs écrits en ſentira la raiſon ; c'eſt qu'ils partent de principes très-ſimples & dont l'évidence eſt frappante pour les eſprits les plus ordinaires, & s'avancent peu-à-peu en mettant beaucoup de ſévérité dans leurs raiſonnemens ; de l'impoſition des noms ils concluent la vérité de leurs premieres propoſitions ; des deux premieres propoſitions ils en inferent une troiſieme ; de ces trois une quatrieme, & ſuivent ainſi la route de la ſcience pas à pas ſelon la méthode indiquée dans le Chapitre VI. §. 4. D'un autre côté ceux qui ont écrit ſur les facultés, les paſſions & les

noms des hommes, c'eſt-à-dire, ſur la philoſophie morale, la Politique, le Gouvernement & les Lois, ſujets qui ſont la matiere d'une infinité de volumes, bien loin de diminuer les doutes & les diſputes ſur les queſtions qu'ils ont traitées, n'on fait que les multiplier. Il n'y a perſonne aujourd'hui qui puiſſe ſe flatter d'en ſçavoir plus ſur ces matieres que ce qu'*Ariſtote* en a dit il y a deux mille ans; chacun s'imagine en ſavoir là-deſſus autant qu'un autre, & ſe perſuade qu'il ſuffit pour ces choſes d'avoir de l'eſprit naturel & qu'elles n'exigent point une étude particuliere & ne doivent pas détourner des amuſemens ou des ſoins qu'on ſe donne pour acquérir des richeſſes & des emplois. La raiſon du peu de progrès de ces Auteurs, c'eſt que dans leurs ouvrages & leurs diſcours ils prennent pour principes les opinions vulgaires ſans s'embarraſſer ſi elles ſont vraies ou fauſſes, tandis qu'elles ſont fauſſes pour la plupart. Il y a donc une très-grande différence entre enſeigner & perſuader; le ſigne de la perſuaſion eſt la diſpute; le ſigne de l'enſeignement eſt, point de diſpute.

§. 4. Parmi ceux que l'on nomme Savans, il y en a de deux eſpeces; les uns partent de principes ſimples & communs comme ceux dont on a parlé dans le Paragraphe précédent & on les nomme *Mathématiciens*; les autres ſont ceux qui ſe fondent ſur des maximes qu'ils ont adoptées dans leur éducation

& d'après l'autorité des hommes ou de l'usage, & qui regardent le mouvement habituel de la langue comme du raisonnement, & ceux-ci sont appellés *Dogmatiques*. Mais comme nous venons de voir que ceux que l'on nomme Mathématiciens ne se rendent pas coupables du crime de faire éclore des disputes & qu'on ne peut point accuser des hommes qui ne prétendent point être savans, c'est aux Dogmatiques qu'il faut s'en prendre, c'est-à-dire, à ceux qui ne sont qu'imparfaitement savans, & qui veulent avec hauteur faire passer leurs opinions pour des vérités sans en fournir aucune démonstration fondée sur l'expérience ou sur des passages de l'Ecriture dont l'interprétation ne soit point sujette à dispute.

§. 5. L'expression & des conceptions qui nous procurent l'expérience du bien pendant que nous délibérons, & de celles qui font naître en nous l'attente du mal, est ce que nous appellons *Conseil*; c'est une délibération intérieure de l'esprit concernant ce que nous devons faire ou ne pas faire. Les conséquences de nos actions sont nos conseillers par leur succession alternative dans l'esprit. Dans les conseils qu'un homme prend des autres, ses conseillers ne font que lui montrer alternativement les conséquences d'une action : aucun d'eux ne délibere, mais tous ensemble fournissent à celui qui les consulte des objets sur lesquels il puisse délibérer avec lui-même.

§. 6. Un autre uſage du langage eſt d'exprimer le déſir, l'intention, la volonté. C'eſt ainſi que l'interrogation exprime le déſir de ſavoir ; la priere annonce le déſir d'engager un autre à faire une choſe ; la promeſſe qui eſt l'affirmation ou la négation d'une action qui doit ſe faire par la ſuite, indique le deſſein ou l'intention ; la menace eſt la promeſſe d'un mal ; un commandement eſt un diſcours par lequel nous faiſons ſavoir à un autre le déſir que nous avons qu'une choſe ſe faſſe ou ne ſe faſſe pas pour les raiſons contenues dans la volonté même ; car ce n'eſt pas parler proprement que de dire *ſic volo, ſic jubeo*, ſi l'on n'y ajoute l'autre clauſe *ſtet pro ratione voluntas*. Et lorſque le commandement eſt une raiſon ſuffiſante pour nous faire agir, ce commandement eſt nommé *Loi*.

§. 7. Le langage ſert encore à exciter ou appaiſer, à échauffer ou éteindre les paſſions dans les autres ; c'eſt la même choſe que la perſuaſion ; il n'y a point de différence réelle, car inſpirer des opinions ou faire naître des paſſions eſt la même choſe : mais comme dans la perſuaſion nous nous propoſons de faire naître l'opinion par l'entremiſe de la paſſion, dans le cas dont il s'agit on ſe propoſe d'exciter la paſſion à l'aide de l'opinion. Or comme pour faire naître l'opinion de la paſſion il eſt nécèſſaire de faire adopter une concluſion de tels principes qu'on veut ; de même en excitant la paſſion à l'aide de l'opinion, il

n'importe que l'opinion ſoit vraie ou fauſſe, que le récit qu'on fait ſoit hiſtorique ou fabuleux ; car ce n'eſt pas la vérité, c'eſt l'image qui excite la paſſion : une Tragédie bien jouée affecte autant que la vue d'un aſſaſſinat.

§. 8. Quoique les mots ſoient les ſignes que nous avons des opinions & des intentions, comme ils ſont ſi ſouvent équivoques ſuivant la diverſité de la texture du diſcours & celle des perſonnes en la compagnie deſquelles ces mots ſe débitent, & comme pour nous en faire démêler le vrai ſens il faut voir celui qui parle, être témoin de ſes actions & conjecturer ſes intentions, il s'enſuit qu'il doit être extrêmement difficile de découvrir les opinions & le vrai ſens de ceux qui ont vécu longtems avant nous, & qui ne nous ont laiſſé que leurs ouvrages pour nous en inſtruire, vu que nous ne pouvons les entendre qu'à l'aide de l'hiſtoire, par le moyen de laquelle nous ſuppléérons, peut-être, au défaut des circonſtances paſſées, mais non ſans beaucoup de ſagacité.

§. 9. Lorſqu'il arrive qu'un homme nous annonce deux opinions contradictoires dont l'une eſt exprimée clairement & directement, & dont l'autre ou a été tirée de la premiere par induction ou lui a été aſſociée faute d'en avoir ſenti la contradiction ; alors quand l'homme n'eſt pas préſent pour s'expliquer lui-même, nous devons prendre la premiere propoſition pour ſon opinion, car c'eſt celle qu'il a

exprimée clairement & directement comme la sienne, tandis que l'autre peut venir de quelque erreur dans la déduction ou de l'ignorance où il étoit de la contradiction qu'elle renfermoit. Il faut en user de même & pour la même raison lorsqu'un homme exprime son intention de deux manieres contradictoires.

§. 10. Tout homme qui s'adresse à un autre se proposant de lui faire entendre ce qu'il lui dit, s'il lui parle dans un langage qu'il ne puisse comprendre, ou s'il emploie des mots dans un sens autre que celui qu'il croit y devoir être attaché par l'homme qui l'écoute, on doit présumer qu'il n'a pas dessein d'en être entendu & en cela il se contredit lui-même. Il faut donc toujours supposer qu'un homme qui n'a pas l'intention de tromper permet une interprétation particuliere de son discours à celui à qui ce discours est adressé.

§. 11. Le silence dans celui qui croit qu'il sera pris pour un signe de son intention, en est réellement le signe ; car s'il n'y consentoit pas, la peine d'en dire assez pour faire connoître son intention est si petite qu'il est à présumer qu'il auroit bien voulu la prendre.

CONCLUSION.

Nous avons considéré la nature humaine autant qu'il étoit nécessaire pour découvrir les premiers & les plus simples élémens dans lesquels les régles & les lois de la politique peuvent se résoudre ; & c'est le but que je m'étois proposé.

FIN.

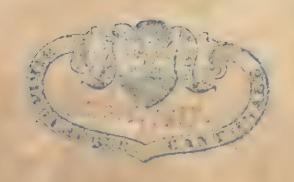
TABLE
DES CHAPITRES
Du Corps Politique.

SECONDE PARTIE.

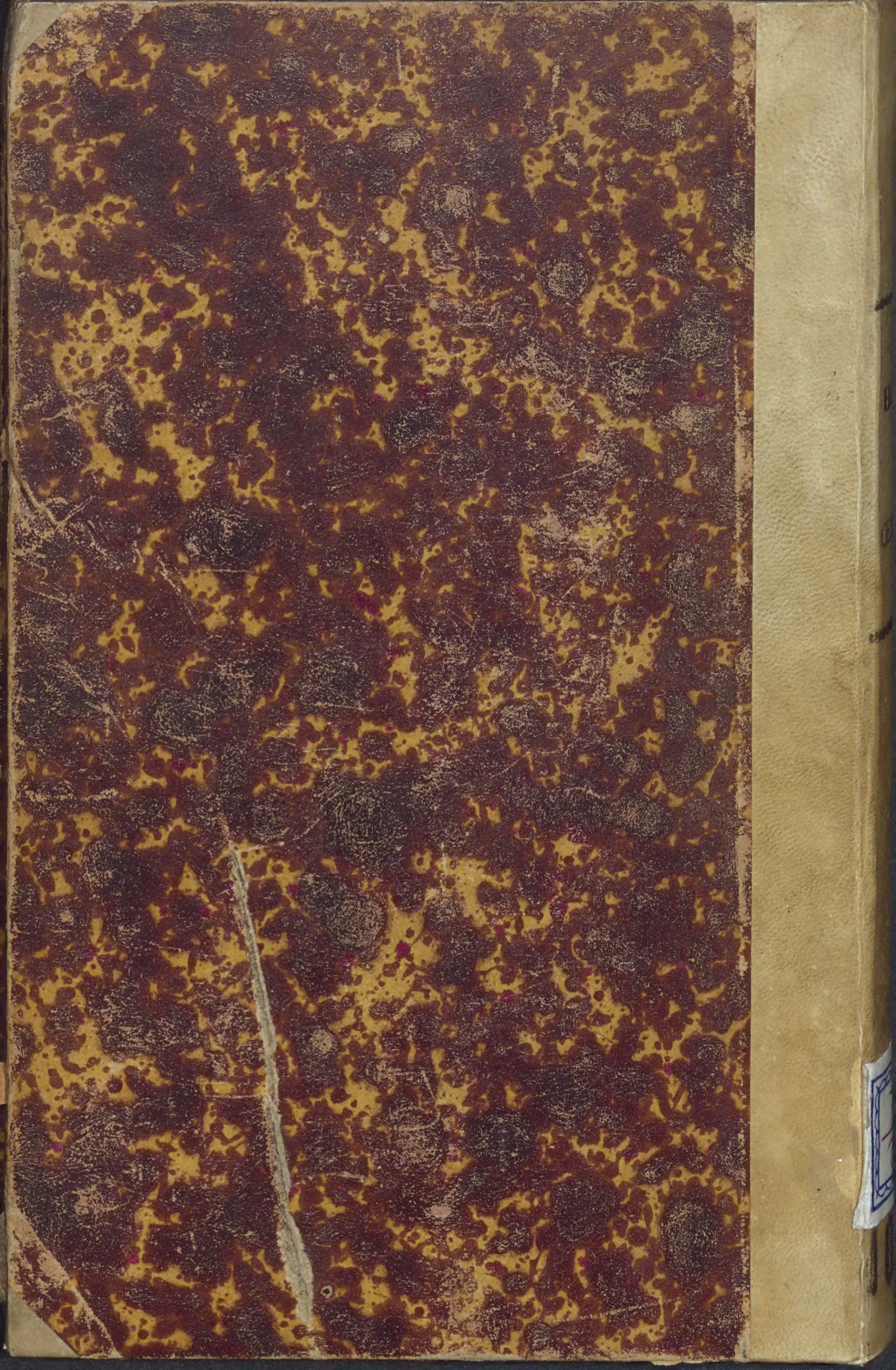
Fin de la Table du Corps Politique.

TABLE
DES CHAPITRES
du Traité de la Nature humaine.

Fin de la Table de la Nature humaine.




Biblioteca
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
600710800



HOBBES

ŒUVRES

2